Alla memoria
de' miei poveri fratelli
GAETANO e ROSINA
miei compagni d'amore e di sogni
nella fanciullezza
entrambi caduti
sulla soglia della vita

AVVERTENZA

Alla Conferenza sul Bruno qui ristampata con poche aggiunte e modificazioni (poichè gli studi più recenti non hanno scosso menomamente la mia tesi) seguiva nel 1907 *un'Appendice, che insieme con altri scritterelli bruniani verrà ora compresa in altro mio volume che seguirà prossimamente a questo, e gli servirà quasi di complemento* [1]. *Alla vecchia conferenza ho preferito piuttosto unire vari miei studi posteriori (qui riveduti o ampliati), riguardanti taluni dei problemi fondamentali che si agitarono dallo stesso Bruno e dagli altri pensatori nel nostro Rinascimento, e che, studiati così, tutti insieme, riverberano una viva luce sul pensiero del Bruno e di tutta quell'età di cui egli è il martire.*

G. G.

Roma, 1920.

In questa nuova edizione, che s'avvantaggia sulla precedente di non poche aggiunte e di tutto un nuovo capitolo sul Campanella, ho creduto opportuno riordinare tutta la materia per rendere più evidente il concetto da cui tutti gli studi qui raccolti sono animati e organicamente connessi, benchè maturati via via in così lungo lasso di tempo, come apparisce dalla seguente Nota bibliografica.

G. G.

Roma, 8 gennaio 1925

Nelle due precedenti edizioni questo libro era intitolato: Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento, *poichè il nucleo originario di esso era costituito da una conferenza del* 1907 *sul filosofo di Nola. Ma le aggiunte posteriori*

---

[1] E fu pubblicato, presso l'editore Vallecchi, nel 1923 col titolo di *Studi sul Rinascimento*. Una seconda edizione ne fu fatta nel 1936 dalla Sansoni. [La terza edizione è ora nelle *Opere*, vol. XV].

hanno via via allargato così il campo degli studi raccoltivi, che quello scritto più antico ha finito col non essere più il centro del libro nè la parte che potesse sembrare più meritevole di rilievo. E s' è reso perciò necessario un titolo più comprensivo, quantunque i tre nuovi capitoli della presente edizione (il primo, il quinto e il sesto) e le aggiunte introdotte qua e là e i ritocchi ed aggiornamenti suggeriti in qualche punto dal progresso degli studi consentano ancora di ritenere che l' essenziale della raffigurazione storica del Rinascimento, in cui fu già vista campeggiare la figura del Bruno, conservi anche oggi tutta la sua verità.

Anche ora il libro ha il carattere composito e frammentario di una raccolta di scritti nati in vari tempi lungo più d' un trentennio; una raccolta in cui taluni argomenti tornano naturalmente ad essere trattati più d'una volta, e certe ripetizioni sono inevitabili. Non è, pur troppo, il libro che un tempo, a conclusione di molte mie ricerche, pensavo di scrivere con ricchezza di concreti particolari e sviluppo di concetti aderenti alla folta e varia moltitudine degli uomini, dei loro sistemi, delle loro passioni e lotte. Non è il libro che in cuore desideravo di dedicare ai pensatori che avevan dato luce e calore alla mia anima, e ai quali fin dalla prima giovinezza avevo guardato con reverenza ed amore come a' miei fratelli maggiori nella grande famiglia della filosofia italiana. Ma, lo ripeto anche questa volta, un organismo nel libro, com'è nato e cresciuto, c' è; e ogni lettore che lo legga tutto, lo vede facilmente. Nè credo di peccare di superbia se, continuando a pensarci su e a seguire il movimento degli studi, ritengo sempre più questo libro un contributo che nessuno studioso del Rinascimento potrà per un pezzo ignorare o trascurare, sia che voglia penetrare nel segreto di certe anime dominanti, sia che voglia orientarsi rispetto ai problemi e ai concetti fondamentali di quella età.

G. G.

Forte dei Marmi, 16 agosto 1939.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Degli undici capitoli di questo volume il I venne la prima volta pubblicato nel *Giornale dantesco*, XXXVIII, 1937; e fu un discorso per l'inaugurazione della Mostra umanistica nella Biblioteca di Leo S. Olschki in Firenze (18 aprile 1937). — Il II nella *Cultura* del De Lollis, del 15 luglio 1920, estratto d'un corso di lezioni tenuto nella Università di Roma nel 1918. — Il III Cap., insieme con i numeri I e III della parte I dell'Appendice, nel *Giornale stor. d. letteratura ital.* nel 1916. — Il IV Cap. fu una conferenza tenuta nel *Lyceum* di Roma il 19 maggio 1919; e quindi pubbl. nella *Nuova Antologia* del 1° giugno dello stesso anno. — Il V Cap. è la parte essenziale di una conferenza tenuta il 28 aprile di quest'anno nella sala di Luca Giordano, in occasione della Mostra Medicea (inedita). — Il VI Cap. fu una conferenza tenuta a Cosenza il 26 apr. 1911; e quindi pubbl. in vol., Bari, Laterza, 1911. — Il VII Cap. prima uscì nella pref. al vol. G. GALILEI, *Frammenti e lettere* con note di G. Gentile, Livorno, Giusti, 1917 (2ª ed. 1925, ora presso la Sansoni di Firenze). Qui si ripresenta con qualche aggiunta. — L'VIII Cap. nel volumetto *G. Bruno nella Storia della cultura*, Palermo, Sandron, 1907. — Il IX Cap. nella *Critica*, a. X (1912). — Il X negli *Scritti vari di erudizione in onore di R. Renier*, Torino, Bocca, 1912. — Il Cap. XI è la commemorazione del Campanella tenuta a Stilo il 19 ottobre 1924, e pubblicata nel *Giorn. critico della filos. italiana*, a. V, 1924.

Quando fu dato in luce nel 1907 lo scritto che forma il cap. VIII, vi fu premessa la seguente avvertenza:

« Questo scritto non vuol essere nè una biografia, nè un'esposizione del pensiero di Giordano Bruno; ma solo un saggio intorno al significato di lui nella storia della cultura: e quindi una illustrazione delle ragioni peculiari della sua condanna e della sua morte mercè lo studio delle sue idee intorno al rapporto della filosofia con la religione, e del suo atteggiamento verso la Riforma e verso l' Inquisizione.

« Per giustificare la speciale determinazione dell'argomento e la forma dello scritto, dirò che questo nacque per una conferenza.

tenuta in Palermo il 20 marzo di quest'anno, per invito del a Sezione locale della Federazione nazionale degli Insegnanti medi. La quale volle in questo modo riparare all'omissione (non di certo approvabile, quale che ne sia stato il motivo) onde, sette anni fa, la gloriosa ricorrenza centenaria del rogo di Bruno parve opportuno non fosse in alcun modo ricordata nelle nostre scuole; dove pure ogni anno, a giorno fisso, tutti i maestri, da un capo all'altro d' Italia, sono invitati a interrompere il corso delle lezioni per commemorazioni improvvise, prive spesso d'ogni valore didattico ed educativo, di eroi grandi e piccoli della nostra storia civile e letteraria. E a me pare ottimo segno dei tempi, — da non lasciar passare senza richiamarvi sopra l'attenzione del paese, — che gl' insegnanti dei nostri ginnasi e licei si ricordassero essi del Bruno, come di nome che appartenga a loro, cioè alla scuola italiana, focolare della cultura nazionale. E non del Bruno ora da un paio di decennii noto alle moltitudini come vittima dell' intolleranza religiosa e segnacolo in vessillo di rivendicazioni anticlericali; ma del Bruno, che essi appresero a conoscere nella storia: il grande filosofo e martire della nostra Rinascenza.

« Tra tanto schiamazzo, pro e contro Bruno, fatto nello scorso febbraio da tutti i politicastri rossi e neri d' Italia; i quali avranno forse tutte le loro buone ragioni di schiamazzare, ma non ne hanno certo nessuna di non dover risparmiare la pace dello sventurato scrittore nè pur a tre secoli dalla sua morte; è veramente titolo d'onore pei professori di Palermo questa loro idea di stringersi a difesa intorno alla memoria del filosofo, segno

D' inestinguibil odio
E d' indomato amor;

di restituire al Bruno la sua dignità storica di filosofo e martire della filosofia; di sottrarre il suo nome alla mischia profanatrice dei partiti politici, che l'esaltano o lo combattono, esaltando o combattendo i loro fini e le loro passioni, a cui il Bruno fu ed è estraneo; di risollevarlo per gli spiriti colti in quell'aer sereno, a cui si elevò con la vigoria del suo pensiero, della sua stessa poetica fantasia e con l' ideale virilità del suo grande animo: in quell'aer sereno, dove tutte le passioni tacciono, i fini pratici e i contrasti, da essi generati, sono superati, e sopravvive solo quello spirito di eterna verità, a cui tutti i partiti umani, perchè umani, s'inchinano ».

G. G.

Questa quarta edizione risulta accresciuta dei seguenti scritti, costituenti la materia della Parte seconda del volume:

I. Francesco d'Assisi e il Rinascimento: *sunto di un discorso di apertura dei corsi della R. Università degli Stranieri di Perugia, pronunziato il 2 settembre 1923, riprodotto in* Educazione politica, *1926, n. 2, poi raccolto nella 2ª ed. del vol.* Studi sul Rinascimento, *Firenze, Sansoni, 1936, da cui è stato espunto, per desiderio espresso in vita dall'Autore (v. Avvertenza premessa alla 3ª ed. di quel volume, in* Opere complete di G. Gentile, XV, *Firenze, Sansoni, 1968, p. VI*). — II. La filosofia del Petrarca: *apparve la prima volta negli* Annali della Cattedra petrarchesca, *vol. V, 1934, e nella* Nuova Antologia, *16 agosto 1934, e fu poi raccolto nella 2ª ed. degli* Studi sul Rinascimento, *da cui è stato espunto* (*cfr. la citata Avvertenza*). — III. Il pensiero politico del Petrarca: *apparve nella* Nuova Antologia *del 16 genn. 1942*. — IV. Il pensiero di Leonardo: *conferenza tenuta il 20 giugno 1939 alla Mostra Leonardo da Vinci a Milano, e quindi pubblicata nel vol.* Leonardo da Vinci, *Novara, Istit. Geogr. De Agostini, 1939, poi a parte nella* Biblioteca del Leonardo, *XX, Firenze, Sansoni, 1941*. — V. Leonardo filosofo: *parte filosofica della voce* Leonardo *nella* Enciclopedia Italiana, *vol. XX, 1933*. — VI. La filosofia di Galileo: *conferenza celebrativa del 3º Centenario Galileiano, tenuta a Pisa il 17 giugno 1942 e pubblicata nella rivista* Romana, *1942, n. 6; quindi riprodotta nel* Giorn. crit. d. filos. ital., *1964, n. 3*.

Nelle note le parentesi quadre segnano le indicazioni di carattere bibliografico che sono date nella presente edizione.

Roma, ottobre 1967.

PARTE PRIMA

I.

UMANESIMO E INCUNABULI

1.

A chi abbia la fortuna di trovarsi a una mostra di incunabuli, accade di provare uno di quei grandi godimenti intellettuali che soltanto le più vivaci rievocazioni del passato possono procurare. Dal prezioso patrimonio librario della nuova cultura quattrocentesca pare sorga e si affolli intorno allo studioso una moltitudine di umanisti. Sono umanisti scrittori, umanisti editori, umanisti stampatori, poichè in quell'età l'industre dottrina degli umanisti e l'ardore del loro entusiasmo suscitato per i documenti letterari del pensiero antico presero con la nuova arte meravigliosa dei tipi mobili a moltiplicare e diffondere i nuovi testi discoperti nelle polverose librerie degli ignari conventi e gli antichi restaurati e ravvivati dalla sagace scienza dei dotti. E si videro con ammirazione questi monumenti dell'arte nuova del torchio: monumenti della ispirazione estetica a cui stampatori e letterati obbedivano, e dell'accorgimento critico con cui gli uni e gli altri, prima di stampare i testi, attesero a purgarne la lezione guasta e corrotta da tradizioni di ignoranti amanuensi.

Ma monumenti altresì di una più alta storia; la quale nella riproduzione manoscritta o tipografica non soltanto si rispecchia, ma si compie e si realizza. Poichè il gusto squisito e la critica filologica a cui questi venerandi incunabuli sono informati, non è qualche cosa di estrinseco ed accessorio allo spirito degli umanisti, che collaborarono a queste prime prove gloriose della stampa. Anzi sono da considerare una manifestazione dell'essenza

dell'Umanesimo, che non sarebbe compiutamente conosciuta dallo storico che si limitasse a studiarne lo spirito così come esso può definirsi o individuarsi in pochi concetti astratti, trascurando le forme in cui questi concetti si incarnarono e furono effettiva realtà storica.

II.

L'Umanesimo infatti fu filologia; e filologia nel primo senso del vocabolo. Fu amore della parola in tutte le sue forme, da quella ideale, che si attua nella fantasia dove la potenza creatrice dello spirito sgorga nel segreto dell'uomo, a quella scritta, in cui pare che l'interna intuizione si esteriorizzi e prenda corpo tra le cose materiali; e alla stampata, in cui la parola scritta si stilizza e moltiplica. Fu quindi vagheggiamento delle belle parole armoniose che dagli antichi grandi si apprese a formare; fu ricerca appassionata dei manoscritti dove quelle parole si conservavano e potevano sempre tornarsi a leggere (oh il superbo vanto del Petrarca contro quei presuntuosi barbassori dell'averroismo veneto, per il gran codice platonico che egli si trovava a possedere nella sua biblioteca!); fu studio acuto, diretto a restituire al pristino splendore quelle parole offuscate da barbariche patine di ripetitori inesperti e inintelligenti; quelle parole pur sempre parlanti col loro schietto suono all'orecchio e all' intelletto addottrinato da una familiarità sicura con l'antico linguaggio dei padri, ossia col loro pensiero e con le consuete forme ond'esso si rivestiva.

E in ogni caso era fiducia nel proprio sapere, come essi se l'eran foggiato grazie a una diretta e intensa conoscenza degli scrittori antichi. I quali erano stati celebrati ed esaltati come maestri d'ogni scienza ed arte nel Medio Evo, ma conosciuti i più soltanto per fama e indirettamente, per traduzioni e traduzioni di traduzioni, anche

dai maggiori intelletti, come un Alberto Magno, un Tommaso d'Aquino, un Dante Alighieri, dottissimi spiriti orientati tutti verso l'antico, e troppo legati tuttavia ed involti nei presenti interessi religiosi, filosofici, politici od artistici.

Fiducia nel proprio sapere e nell' ingegno, ossia nella personalità, che attraverso questo nuovo sapere si esercitava e formava; da quando i nuovi interessi, acuiti e quasi aguzzati dalla gioia delle scoperte degli antichi scrittori celebri ma sconosciuti, e dalla soddisfazione più viva procurata dall'apprendimento del greco, da secoli non più noto all' Occidente latino, e quindi dalla lettura di tante opere invano già desiderate da' dotti d'un tempo, ebbero straniato l'uomo cólto dal presente, dai contrasti e dai problemi attuali, dal pratico della vita, in cui è la famiglia, lo Stato, e perfino la Chiesa con i suoi tempii, con i suoi riti e con i suoi ministri, per farlo coetaneo degli antichi e partecipe del loro mondo.

Che meraviglia se a momenti quest'uomo nuovo si sentisse in petto le passioni d'un repubblicano di Roma e sognasse con Pomponio Leto una repubblica praticamente impossibile? Ed era ovvio che, tutto preso in questa visione dell'antico risorto e vivo nella fantasia, egli a tratti riprovasse quel sentimento del divino che ogni mortale porta nel suo mondo, e si riaffacciasse quasi cogli stessi occhi di un Virgilio a quella intuizione religiosa, che ogni cristiano condannava da secoli come credenza negli dèi falsi e bugiardi. Paganesimo, che era per altro compatibile con la fede ricevuta dai padri e che anche l'umanista accoglieva nell'animo in cui pur sempre rimaneva legato alla famiglia e allo Stato, ai figli, agli amici, al principe, alla città e insomma alla vita attuale e dei vivi, da cui egli si sequestrava soltanto a quel modo che ogni poeta, ogni artista, obbedendo a una sua segreta e personale ispirazione, astrae dalla realtà circostante e spazia felice nell'astratto mondo della sua fantasia.

III.

Le discussioni recenti sul carattere pagano o cristiano dell'Umanesimo si aggirano, io temo, intorno ad un equivoco. A proposito del quale non so trattenermi dal ricorrere col pensiero alla bella lettera scritta dal Machiavelli a Francesco Vettori dalla sua villa presso San Casciano mentre andava meditando il *Principe*. Ricordate? Dopo desinare se ne tornava all'osteria, a trovare l'oste, un beccaio, un mugnaio e due fornaciai; e con costoro amava ingaglioffarsi « per tutto dì giuocando a cricca, a tric-trac »; e nascevano mille contese e infiniti dispetti di parole ingiuriose, e il più delle volte si combatteva un quattrino, e le grida si sentivano da San Casciano. Questo durante il giorno. Ma, calato il sole, il Machiavelli si ritirava. « Mi ritorno a casa, e entro nel mio scrittoio; e in sull'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di loto, e mi metto panni reali e curiali; e rivestito condecentemente, entro nelle antique corti degli antiqui uomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che *solum* è mio, e ch' io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro; e domandoli della ragione delle loro actioni, e quelli per loro umanità mi rispondono; e non sento per quattro ore di tempo alcuna noia, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte; tutto mi transferisco in loro ».

Parole stupende, che non si tornano mai a leggere senza viva commozione. C' è l'animo del Machiavelli, e c' è, in pieno Rinascimento, l'animo dell'umanista che, almeno per quattro ore della sua giornata, è portato a trasferirsi tutto negli antichi, per non sentire più la noia, dimenticare ogni affanno, non temere la povertà, e non essere sbigottito più dalla morte: per vivere cioè

la vita beata dello spirito che dal tempo e dalle cose finite si eleva all'eterno e infinito delle idee o dei fantasmi che hanno virtù di affratellare ed unificare gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi.

Lo studioso che voglia intendere il significato storico dell'Umanesimo deve guardare a quelle quattro ore dell'umanista, quando il Machiavelli lascia l'osteria e il tric-trac, e scrive il *Principe*; quando insomma è Machiavelli, creatore di una scienza che con le sue ombre e con le sue luci agiterà cuori e cervelli nell'avvenire; il Machiavelli dato sempre per morto dagli avversari, e pur sempre vivo e presente a turbare la pace delle loro anime, a farsi leggere, a far pensare. In quelle quattro ore Machiavelli è tutto negli antichi, pagano com'essi, o più esattamente con l'animo aperto ad accogliere attraverso e malgrado le forme diverse, l'umanità comune, e, a modo suo, l'unica religione che già il Cusano (partecipe anche lui del nuovo concetto umanistico) additava *in varietate rituum*.

Giacchè una delle conquiste definitive dell'Umanesimo, specialmente di quello che in Firenze si sviluppò per opera del Ficino e de' suoi « complatonici », fu un concetto generato dalla logica sincretistica del platonismo, che faceva di Platone un cristiano *avant la lettre* e di ogni filosofo cristiano, da sant'Agostino in poi, un autentico platonico. Un concetto, che sarà più profondamente teorizzato dal Campanella, e che in Inghilterra un amico del Campanella e seguace del platonismo di Cambridge, derivato da quello dell'Accademia di Firenze, proclamerà col nome, che farà fortuna, di *religione naturale*. Concetto che oggi noi criticheremo per la sua astrattezza razionalistica, ma difenderemo sempre, e praticamente vien adottato dall'universale come principio di quella religiosità umana senza la quale non c' è religione positiva di sorta.

La religione naturale, per altro, è un aspetto dell'umanità profonda e fondamentale che l'umanista scopre in

questo suo trasferirsi in un mondo ammirabile e pur lontano dalla effettiva realtà in cui gli uomini vivi sono legati all'attualità determinata e alla struttura infrangibile del presente. Intanto è un'umanità che ha valore in quanto si scioglie dalle contingenze della vita, in cui l'uomo non può essere immediatamente padrone di sè, vincolato com' è al costume e alla legge, che egli trova già in essere quando deve conformarvisi; vincolato alla realtà della natura, in cui egli nasce e muore per un destino che non è in lui, ma sopra di lui; e in cui vive stretto incessantemente dalla necessità di adattarsi col pensiero e con l'azione a dati di fatto meccanicamente posti a limitare dentro determinate condizioni l'attività dello spirito umano. Se ne scioglie, attratto da una realtà che è tutta una conquista dell'uomo, dottrina sua e frutto di una propria acquisita esperienza; ond'egli si eleva al di sopra dell'uomo comune, e si riscatta da' suoi limiti e dalle sue miserie, e afferma quindi la propria indipendenza, che è potere infinito, creatività e cioè libertà. Di questa libertà, diversissima da quella promessa dalla teologia cristiana che la sua fa sperare soltanto dall' intervento d'un potere affatto superiore all'umana natura, laddove questa è conquista possibile all'uomo di lettere mercè le sue proprie forze; di questa libertà l'umanista ha una coscienza che in forma più o meno sistematica riempie la letteratura moralistica e filosofica del tempo, dagli scrittori più bonari e modesti come il buon Giannozzo Manetti fino ai pensatori più audaci e metafisici come Tommaso Campanella.

Coscienza ancora oscura e non scevra di contraddizioni; poichè il concetto della libertà presuppone una filosofia dello spirito, da cui l' Umanesimo e lo stesso Rinascimento sono ancora lontani; ma tale coscienza si pianterà alla radice delle convinzioni più salde dell'uomo moderno: κτῆμα εἰς ἀεί; atmosfera in cui si continuerà poi sempre a respirare per vivere.

IV.

Vi sono oggi scrittori che innanzi a tali caratteristiche dell'Umanesimo adombrano e ammoniscono che non si deve attribuire a quell'età nulla di ciò che è maturato più tardi; e con invidiabile candore vengono inculcando che l'Umanesimo va raffigurato nelle sue fattezze storiche senza nulla aggiungervi del nostro. A questi scrittori bisogna pur ricordare il motto del gran savio antico: *respice finem*, o il proverbio popolare che la pianta si conosce dal frutto, o l'altro, se si vuole, che l'uomo si giudica dopo morte; e insomma ogni storia è intelligibile alla luce d'un modo di concepire la vita, che non può essere se non proprio della mentalità dello storico. Il che non vuol dire relativismo storico e scetticismo. Quasi che ogni storico potesse ad arbitrio scegliere un suo punto di vista senza obbligo di averne a rendere conto a chicchessia. Anzi il relativismo, con le sue conseguenze scettiche, è proprio della storiografia ingenua che, non giustificando i presupposti che essa pure adopera ancorchè inconsapevolmente, non può offrire se non una delle tante possibili rappresentazioni della realtà storica. Tant' è vero che lo scetticismo è stato sempre stretto congiunto del dommatismo.

Comunque, il significato storico di un' idea o di un movimento spirituale è nella sua fecondità; e la misura del suo significato va perciò ricercata negli eventi posteriori all'apparire di quell' idea e allo sviluppo di quel movimento. L' Umanesimo, che alle sue origini, nel Petrarca e negli scolari fiorentini del Petrarca e nei loro immediati seguaci o avversari, è moto italiano, ma che dall' Italia nel Quattro e nel Cinquecento si espande a tutta l' Europa più civile, deve spiegarci il Rinascimento, la Riforma e la Controriforma, la filosofia empiristica e

razionalistica del Sei e Settecento e lo Stato liberale; deve spiegarci l' Illuminismo e il Romanticismo e il secolo decimonono. Spiegarci tutto questo, s' intende, in quanto in tutti questi movimenti dell'età moderna ci sono elementi che provengono dal risveglio umanistico dell'uomo. Nel Rinascimento quel vigoroso affermarsi dell' individualità che ci fa intendere la fioritura meravigliosa dell' arte, come forma d' umanità a cui volgesi ansiosa e bramosa tutta la società, e la formazione del principato paragonabile esso stesso ad opera d'arte. Nella Riforma l'analoga individualità che astrattamente tenta di farsi valere nella Chiesa che polverizza fino all'assurdo, ma non invano richiama la fede all' intimità profonda della coscienza, e la fede esalta come rigenerazione radicale dello spirito. Nella Controriforma lo sforzo di contemperare lo slancio originale dell' individualità o libertà con le formazioni storiche (Chiesa e Stato) in cui l'uomo viene spiegando e attuando in modo concreto la sua natura. Nella filosofia moderna da Bacone e Descartes a Locke e Leibniz, lo studio di umanizzare la verità, ossia di concepire il mondo in guisa che l'uomo possa vederlo come il suo mondo: il mondo di cui egli abbia ad essere certo poichè lo raccoglie dalla sua esperienza o lo costruisce con la sua ragione. Nello Stato liberale, dal giusnaturalismo allo storicismo dell' Ottocento, la tendenza a risolvere ogni dualismo tra l'autorità e la legge da una parte e la libertà umana dall'altra. Nell' Illuminismo il bisogno di negare i residui del dommatismo impenetrabile alla ragione dell'uomo; e nel Romanticismo, di approfondire e compiere il concetto dell' individualità, non pur ragione tutta spiegata ma, come avvertì primo il gran precursore di esso, G. B. Vico, oscuro sentire prima che ragione, e poesia e religione, e soprattutto storia, che è senso comune, società.

V.

Certo, a spiegare tutta la ricchezza della coscienza moderna nella sua complessa e varia natura l'Umanesimo da solo non basta. C' è la scienza dei Greci, c' è il diritto di Roma e l'universalità dello Stato come Roma la sentì; c' è l'unità del divino e dell'umano, come il Cristianesimo la intuì e la definì, e quindi la vita umana, non più sterile contemplazione della natura già esistente e asservimento dell'umano volere alle leggi naturali, ma azione creatrice o ricreatrice, potenza morale e produttiva del vero mondo, che è mondo dello spirito. Tutto questo c' è nel patrimonio della moderna Europa, che è come dire del mondo moderno; e non è Umanesimo. Ma c' è pure un lievito che fermenta in questo mondo e feconda l'eredità spirituale dell'età antica e della media; ed è questa coscienza o dicasi senso, inquieto e pur profondo, che l'uomo ha del suo potere e della sua conseguente responsabilità nel mondo che è il vero mondo: mondo morale, estetico, religioso, teoretico, umano. L'uomo al centro dell'universo, e l'universo tutto colorato dalla luce che si sprigiona dallo spirito umano, tutto vibrante dell'ansia dell'umano pensiero.

L'universo dell'umanista ha dapprima un breve raggio; pure è esso medesimo già universo, tutto, infinito. Poichè il mondo in cui egli spazia, non è la realtà che possa dirsi storica e naturale, questa divina realtà che ci abbraccia al nascere e ci sostiene in vita e ci riaccoglie al morire madre benigna e pia, principio e fine di tutto l'essere nostro. L'universo dell'umanista è una realtà spirituale, tutta ideale, che s'adegua pertanto all'essenza dell'arte, in cui l'uomo crea una realtà sua, in sè perfetta, ma irreale al confronto di quella in cui si vive e si muore. Ma, com' è proprio d'ogni ideale realtà che abbia potere di

attrarre lo spirito col suo valore, per limitata che possa apparire o addirittura illusoria dal punto di vista pratico o filosofico, il mondo della poesia, e così quello dell'umanista, ha carattere di totalità; e però lo spirito vi si può muovere dentro senza urtare mai in un limite, senza sospettare mai che oltre questo mondo ideale e diafano ce ne sia un altro solido, opaco, massiccio, che è il mondo in cui pur bisogna a volta a volta svegliarsi a lavorare, a lottare, a soffrire.

Dal rispetto pratico o filosofico, gli umanisti con la loro erudizione, coi loro sogni, con le loro luminose memorie, con la baldanza e con l'orgoglio del loro sapere privilegiato, e insomma col mondo che portano nel loro cervello, sono ancora semplici letterati, non uomini interi. Se si paragona per questo rispetto la personalità del Petrarca, prototipo dell'Umanesimo, a quella di Dante, poeta-profeta perchè uomo intero, con la sua robustissima fede religiosa e politica dentro alla sua possente poesia, non si può non sentire un divario enorme tra i due uomini, e quasi una disperante decadenza umana dalla *Commedia* al *Canzoniere*. Dante è un uomo; e Petrarca è un letterato; artista sì, e grandissimo, ma in forza di questa sua capacità di chiudersi in un ristretto mondo, tutto suo, che è, sì, il suo universo, ma non è il grande universo divino per cui si apre all'alto volo la fantasia dell'Alighieri. Dal Petrarca potrà venire lo spirito del grande Rinascimento, che si riverserà splendente di fantasmi immortali sull' Europa meravigliata; ma verrà anche l'arida progenie del letteratume accademizzante, classicizzante, linguaiolo, rettorico, erudito, anemico dell'età barocca. Ebbene, convien pure considerare che, oltre la letteratura, verrà l'antiletteratura e contro l'accademia l'antiaccademia di Giordano Bruno, che cogli altri filosofi naturalisti del tempo, movendo dallo stesso Umanesimo, si sforzerà di allargare il petto dell'uomo all'ampio respiro della natura infinita, e di fare insomma

dell'uomo la natura, tutta la natura, animata e fondamentalmente umana; dell'universo angusto e particolare del letterato l'universo, *tout court*. Poichè dall'umanista letterato deriva tanto l'accademia quanto l'antiaccademia.

Dopo Dante si può dire che si cominci da capo; si riprenda a costruire l'uomo. Il quale inizialmente è un uomo che, pur di incamminarsi al suo nuovo ideale, si rannicchia in se stesso, ma dentro di se stesso trova finalmente se medesimo: l'umanità che è potenza costruttiva e libertà. E quindi ardimento e fede nelle proprie forze; e senso di non so che divino che è principio di grandezza e appello a cose grandi: è ispirazione di genialità creatrice e stimolo a volere gagliardo, a vincere la fortuna con la virtù, come l' intenderanno l'Alberti e il Machiavelli. Ci vorrà tempo perchè in se stesso l'uomo si convinca di poter cercare e trovare veramente tutto, e perciò il vero se stesso; che non è sola letteratura, e neppur sola poesia, e non consente perciò all'uomo di dividere la letteratura dalla vita, la fantasia dalla fede, la scienza dalla patria, dalla famiglia, da Dio.

Ci vorrà tempo perchè venga a maturità la coscienza che l'uomo deve avere della propria essenza come essenza del tutto; ma il seme di questo processo che riempie la storia dell'uomo moderno è nell'Umanesimo. E chi non sa vedere nel germe il frutto che il tempo, cioè tutto il lavoro spirituale e il travaglio delle generazioni educate in Europa alla scuola degli umanisti, ne trasse, è un bastardo volontario che ignora i suoi genitori perchè non si dà la pena di ricercarli.

Negl'incunabuli della tipografia, in cui si riversò l'anima di tanti umanisti, sono pure gl'incunabuli dell'uomo moderno.

II.

IL CARATTERE DEL RINASCIMENTO

I.

L'Umanesimo è la preparazione o, se si vuole, l'inizio del Rinascimento. Può andare compreso sotto lo stesso nome, se si vuol designare tutto come Rinascimento quel periodo dello sviluppo del pensiero europeo occidentale, che, cominciato in Italia e dilatatosi quindi in tutte le altre nazioni civili, segna il distacco dell'età moderna dal Medio Evo; quel periodo, che fu per lungo tempo, finchè prevalse la considerazione tutta estrinseca dei fatti storici che con la diagnosi dei sintomi più appariscenti presumeva di assegnare l'origine e il significato storico degli avvenimenti, caratterizzato dal rifiorire degli studi intorno alle due letterature classiche. In questo stesso volume, dove prenderemo a indagare il concetto dell'uomo nel Rinascimento, s'intende includere in questa epoca anche l'Umanesimo, che infatti non se ne distingue per ciò che riguarda il concetto dell'uomo.

Ma l'orientamento generale del pensiero nel Rinascimento propriamente detto è diverso da quello dell'Umanesimo; e ognuno che abbia familiarità, non dico con la filosofia, ma con la stessa letteratura italiana che va dalla seconda metà del sec. XIV alla prima del XVII, sente, magari oscuramente, il profondo divario che c'è tra un Petrarca, un Bruni, un Valla o un Poliziano da una parte, e un Ariosto, un Aretino, un Tasso o un Bruno dall'altra. C'è di mezzo un mutamento spirituale, che si manifesta principalmente nell'estensione della sfera d'interesse intellettuale e morale; onde l'umanista pare si restringa tutto nello studio e nella celebrazione di

quello che è strettamente umano, nel suo animo stesso o nella memoria e nella tradizione a cui egli ama affacciarsi per ingrandire e rinvigorire il suo animo; laddove l'uomo del Rinascimento gira intorno lo sguardo fuori dell'uomo, e abbraccia con l'intelletto la totalità del mondo a cui l'uomo appartiene e in cui gli tocca di vivere. Il punto di vista *umano* diventa punto di vista *naturale* o cosmico, che è lo stesso punto di vista di prima, ma ampliato, in guisa da ricomprendere nel suo orizzonte la natura.

II.

Per intendere questo allargarsi dell'orizzonte proprio dell' Umanesimo, conviene rendersi conto con precisione del significato dell' Umanesimo di fronte al pensiero medievale precedente. E poichè l' Umanesimo è un fatto della storia dell' Occidente di Europa, quivi è pure da cercare la situazione spirituale a cui gli umanisti si oppongono. La quale può essere definita, nel secolo XIII e XIV, quando il movimento spirituale filosofico, artistico e religioso culmina nei più celebri sistemi scolastici, nella istituzione dei grandi Ordini mendicanti e dell' Inquisizione e nella *Divina Commedia,* come la cristallizzazione definitiva del pensiero cristiano primitivo e l'arresto di quello sviluppo che, prendendo le mosse dalle intuizioni originarie di Gesù e di Paolo, aveva dato luogo all'elaborazione teologica dei Padri mediante le forme del pensiero classico greco.

Il germe di vita proprio del Cristianesimo era stato il concetto dello spirito, come vera realtà, che non è oggetto di conoscenza, ma di fede e di amore: dello spirito come realtà che l'uomo non presuppone a se stesso, ma realizza, o fa essere nel proprio animo in quanto l'afferma e vuole. Lo spirito non fu più concepito come

intelletto, o spirito che conosce il mondo da cui è condizionato; ma come volontà, o spirito che non conosce altro mondo all' infuori di quello che esso crea. Ma altro è intuire una verità come questa, che il Cristianesimo annunziò infatti come la sua buona novella; altro è pensare sistematicamente la verità stessa, e difenderla contro le filosofie che la disconoscono perchè inferiori tuttavia al nuovo punto di vista. E il Cristianesimo, coi Padri, si trovò subito nella necessità di prender posizione, al di sopra della semplice intuizione del suo vero, tra le scuole filosofiche, per difendersi e attaccare con le armi stesse degli avversari. Il vino nuovo, così, contro il precetto del Vangelo, fu messo nelle vecchie botti. E tutti i teologi o filosofi cristiani platonizzarono o aristotelizzarono: sforzandosi di trattare la nuova realtà che il Cristianesimo, si può dire, aveva scoperta, con l'antico metodo intellettualistico: lasciandosi sfuggire che l' intelletto è lo spirito che non conosce e non può conoscere altro che la realtà naturale, cioè appunto quella a cui il cristiano non avrebbe più dovuto guardare, se non per negarla, e instaurare, al di sopra di essa, la sua, il regno dello spirito. È noto che i *Logici* furono i primi libri aristotelici entrati nella biblioteca dei filosofi cristiani. E prima ancora, già le origini della speculazione cristiana s'erano intrecciate con lo svolgimento della filosofia platonica alessandrina. Ma è anche noto che la logica aristotelica, analitica e deduttiva, è la logica del pensiero che presume la cognizione dei principii, e implicita in essa la cognizione di tutto ciò che è razionalmente conoscibile; e però non s'adatta se non a una forma di verità, che sia precostituita di qua dal processo del pensiero; e sia quindi immediata, e perciò trascendente. E il platonismo, nuovo od antico, che è poi il fondamento ultimo della logica aristotelica, era infatti la concezione della realtà come trascendente lo spirito, e quindi immediata. Ma ogni realtà immediata o che trascenda lo spi-

rito, non è altro che natura. E invero tutta la filosofia greca si esaurì nel naturalismo. E la filosofia cristiana, che si sforzò di concepire la realtà come spirito, e di portare la mediazione nel seno stesso dell'Assoluto, in conclusione tornò alla trascendenza, e non riuscì a superare il naturalismo greco poichè ebbe consentito di porsi a contatto di esso e d' incontrarsi con esso sullo stesso terreno.

La realtà trascende l'uomo, in quanto l'uomo è essere naturale, finito. Questa è la posizione platonica; e questa è pure la posizione cristiana medievale. Coesiste, certamente, con essa un elemento contradittorio. Poichè, prima di tutto, Dio (questa natura che ci trascende) è spirito. Poi, se molti filosofi, anzi la maggior parte, quelli dell' indirizzo che finisce col prevalere, dicono che Dio si conosce con l' intelletto, altri, che riaccendono negli spiriti di tempo in tempo la fiamma della fede cristiana, si oppongono a cotesta pagana pretesa, e proclamano la necessità di appellarsi all'amore. Poi lo stesso Tommaso d'Aquino, che è dei più rigidi intellettualisti e, senza dubbio, il più genuino rappresentante della sistematica cristiana, oppugna con grande vigore la forma più caratteristica e più veramente platoneggiante della concezione della trascendenza, come s'era annidata nella dottrina averroistica dell' intelletto (concepito come unico nella sua universalità oggettiva, e sottratto pertanto ad ogni intrinseco nesso con la personalità concreta dell' uomo), e in questa polemica mette in luce, quanto gli era consentito dalla sua filosofia, l' immanenza innegabile del divino nello spirito umano [1]. Ma lo spirito, in generale, era orientato verso la trascendenza; e quello spirito che è Dio, era vagheggiato come uno spirito che non si realizza in noi, ed è perciò, rispetto a noi, natura; e lo stesso misticismo della direzione

---

[1] Vedi i miei *Problemi della Scolastica*, Bari, Laterza, 1923, pp. 111-12 [ora 3ª ed., *Opere*, vol. XII, Firenze 1963, pp. 124-25].

agostiniana, dei Vittorini, e del nostro Bonaventura da Bagnorea, non celebra l' amore come principio positivo della realtà spirituale dell'uomo, anzi come negativo di questa realtà destinata a risolversi nella realtà trascendente di Dio. E tutti gli sforzi di Tommaso e degli altri filosofi cristiani che combattono l'averroismo, urtano, infine, nel concetto aristotelico dell'atto puro, che è condizione e presupposto di ogni divenire, e dello stesso divenire dell'umano intelletto. Quindi è che l'averroismo, ufficialmente combattuto e perseguitato, diventa nel secolo XIII cadente e nel successivo la filosofia degli spiriti forti, che vanno audacemente incontro alle conseguenze necessarie dell'aristotelismo, e se, con la dottrina dell'eternità della natura, negano la creazione, e spiantano così dalle radici il concetto cristiano dell' infinità o realtà assoluta dello spirito, con quella dell' intelletto unico accrescono le fila dei così detti «epicurei» di Dante e d'altri scrittori e pensatori medievali, «che l'anima col corpo morta fanno». D'altra parte, il volontarismo misticizzante di Duns Scoto mette capo al nominalismo e al terminismo di Occam, che, come ogni negazione del valore dell'universale, è anch'esso pretto naturalismo materialistico.

Ma, si dica naturalismo o astratto teismo, l' intuizione fondamentale è sempre quella: la negazione dello spirito nella sua realtà attuale e concreta, che si realizza nell'atto stesso dell'uomo che afferma o nega, e in generale nell'uomo, nella sua effettuale individualità. Sia che si neghi questa individualità propria dell'uomo nella natura materiale, da cui l'uomo è circondato, di qua dalla sua nascita e di là dalla sua morte, ovvero di là dalla coscienza in cui egli si sente talvolta quasi racchiuso, come per l'epicureo che nega l' immortalità dell'anima; sia che questa individualità si neghi insieme con tutta la natura finita, oggetto dell'esperienza, nella realtà che trascende tutta la sfera dell'esperienza, la conclusione è identica

per ciò che riguarda la realtà, la potenza e il valore dell'uomo: il quale, per attribuire a sè una realtà, e quindi una potenza e un valore, avrebbe bisogno di affermarsi e di fronte alla natura esteriore, da cui, se afferma se stesso, gli conviene pure distinguersi, e di fronte a ogni realtà che distingua da sè. Comunque, in ambo i casi, l' individuo perde di vista se medesimo, la propria umanità, il proprio valore; o per affisarsi in questo mondo naturale che non contiene infatti nulla di umano, se per umano s' intende la vita spirituale; o per rivolgersi a un mondo ultra-naturale che, quantunque definito spirituale, non contiene nulla nè della natura, nè dello spirito (che in tal caso si considera innestato nella stessa natura): nulla, cioè, dell'uomo per ciò che è il suo travaglio e la sua grandezza, quella spoglia naturale da cui egli deve a grado a grado svestirsi per attuare laboriosamente la sua intima essenza spirituale.

III.

Questo naturalismo medievale, che si concentra nella filosofia, si stende nelle forme religiose, nelle forme dell'arte e della stessa concreta vita politica. Il secolo XIII è il secolo di Domenico di Guzman e di Francesco d'Assisi. La dottrina della povertà è una concezione negativa dello spirito, che è lavoro, e perciò ricchezza; ed è lavoro come individualità, forza che si spiega consapevolmente nella concretezza dei suoi rapporti. Lo spirito che la fa nascere è eminentemente cristiano, e prelude perciò a suo modo al Rinascimento; ma la forma in cui questo spirito s'adagia, riaccosta il concetto degli Ordini mendicanti all'ideale del Buddho o di Antistene, di cui niente si può concepire che sia più opposto all'anima del Cristianesimo. Giacchè questo è fede nella potenza creatrice dello spirito; e quello è conseguenza della sfiducia asso-

luta nello spirito, che allora toccherebbe la cima della perfezione quando rinunziasse ad ogni pretesa di azione e si chiudesse nella negativa coscienza del suo nulla. L' inquisizione dei domenicani e degli stessi francescani è il corollario del concetto dommatico della verità trascendente, che l' individuo riceve, e non può che ricevere, e deve perciò limitarsi a ricevere. Negazione anch'essa, pertanto, dell' individualità, e perciò dello spirito, conforme alla logica del domma della Chiesa come società autocratica e, in ultima analisi, teocratica, in cui la verità, e però la legge, scende dall'alto.

L'arte non si può giustificare se non per l'allegoria: in quanto deve servire non all'espressione del sentimento, che è l' individualità dell'artista, ma alla rappresentazione attraente di quella stessa verità che forma il valore della religione e della filosofia. Il poeta, secondo l' ideale dantesco del *Convivio*, poi pienamente incarnato nel Poema, che è veramente il più grande monumento dello spirito medievale, è esso stesso teologo, come ripeterà il Boccaccio: *nullius dogmatis expers*, come lo vorrà Giovanni del Virgilio. Cioè, la poesia non può attingere valore se non dalla fonte, che è l'unica fonte d'ogni valore all'occhio dell'uomo medievale: da quella realtà, che non è nello spirito umano, nè in virtù del suo operare; ma di là da esso, in quello Spirito che solo è atto: atto che crea il mondo, e in esso l'uomo; atto che fa piovere nel mondo ogni germe di vita, e nell'umana intelligenza ogni raggio di luce, di verità, di bene.

Certo, Dante non è nell'allegorismo della *Commedia*; ma in quanto noi svestiamo il poema del suo apparato allegorico, e di là dal simbolo andiamo incontro al suo animo vibrante della passione sua, Dante si solleva al di sopra del suo tempo, e di tutti i tempi, al pari di ogni poeta, per sublimarsi nell'eterno. E c' è di più. Dove noi sentiamo battere il suo cuore, lì è Dante con la sua forte personalità, nel nerbo del suo individuale potente

carattere. Ma non è al rilievo di questa sua individualità che mira il poeta: anzi a raccogliere dentro alla sua vasta anima il cielo e la terra: e dottrine di teologi e memorie di storici sono industriosamente adunate e chiamate al gran lavoro, che tanto cresce di pregio agli occhi di Dante, quanto più riflette in sè di verità universale ed eterna e di coscienza del genere umano. E se l'uomo moderno ammira l'alta fantasia che spiega in sè e trae nel suo volo così vasta materia di pensiero e di fatti, solo guardando al vigore onde questa fantasia infonde la vita nelle sue creature, Dante protende tutto il suo animo con ansiosa fatica alla dottrina che s'asconde sotto il velame dei versi. Il suo interesse è lì. E se la sua fibra è così robusta da reggere al peso enorme, a lui non cale tanto della libertà del suo movimento, quanto piuttosto dell'ardua soma che si compiace di addossarsi. Poeta sì, ma poeta vate: maestro di verità, che il dolce stile d'amore che detta dentro, assoggetta al bello stile di Virgilio, « il savio gentil che tutto seppe ». E appunto perchè l'arte trae il suo valore dal sapere, la poesia è allegorica; ed essa, che per sua natura è la più libera espressione, anzi celebrazione della libertà dello spirito nella sua individualità, si sommerge nell'universalità di un sapere, che all'uomo s'impone, o si comunica, con la legge che egli osserva perchè non egli la promulga.

IV.

Attorno a Dante, mentre la pubblicistica dotta discute la dottrina classica dell'origine dello Stato, e, tra imperialisti e curialisti, non vede altra possibile fonte all'autorità politica che la sorgente stessa d'ogni realtà, ossia la volontà trascendente di Dio, tumultua nel fervore d'una vita nuova pullulante dallo sviluppo spontaneo delle reali forze economico-sociali la storia del Comune:

una storia che Dante non intende. Ma il Comune stesso non supera i limiti del Medio Evo, e non sa ancora concepire Stato o una qualunque forza politica, che sia la manifestazione e l'effetto dell'attività individuale. Al di sopra dell' individuo è il popolo che si difende contro i signori del contado; al di sopra del cittadino la corporazione, in cui l' individuo si spoglia del suo volere particolare per essere assorbito in un interesse di classe, che, nel suo valore meramente economico, è ancora al di qua della realtà propriamente politica. Quando, per vincere l'antagonismo delle classi e fondare l'unità dello Stato nella coesione degl' interessi discordi, dal Comune sorge la Signoria, il Medio Evo tramonta, e si fa innanzi nella piena luce della storia la potenza dell' individuo, come spirito che non presuppone la legge, ma la crea.

Giustamente è stato detto che la Signoria, come sforzo personale per comporre armonicamente con la forza del proprio volere gli elementi di uno Stato in potenza organica corrispondente a un disegno, è trattata da quelle forti personalità che campeggiano in Italia dal secolo di Dante a quello di Machiavelli, come un'opera d'arte [1]. E la caratteristica è più profonda che non si sia pensato. Giacchè veramente tutta la politica italiana che mette capo praticamente a Cesare Borgia, autore del maggior capolavoro di quell'arte di fare lo Stato, e scientificamente a Niccolò Machiavelli, autore del ritratto ideale più coerente e, come tale, più vero d'un principe capace di creare una tale opera d'arte, è una politica che si può definire *estetica* nel senso stretto di questa parola; come estetico è, in generale, il concetto della realtà umana che l' Umanesimo afferma contro il naturalismo medievale. E soltanto da questo punto di vista è agevole intendere perchè la civiltà italiana del

---

[1] J. Burckhardt, *La Civiltà del Rinascimento in Italia*, trad. it., vol. I, parte 1ª.

Rinascimento rifulse di luce sì viva in tutta Europa, mentre l' Italia soggiaceva alla prepotenza straniera, e s'avviava rapidamente a quel decadimento, con cui pagò l'alto onore d'aver dato così potente impulso a tutta la civiltà moderna.

V.

Ma bisogna, prima di tutto, rendersi conto di quel che sia propriamente l'atteggiamento estetico dello spirito. L'arte non è un elemento, ma una forma, o un momento, della vita spirituale. E come forma, non coesiste con altre possibili forme, ma investe totalmente la vita dello spirito, in guisa da imprimere il suo sigillo alla personalità intera dell' uomo. Il quale, se è artista, raccoglie e risolve nella sua arte tutti i suoi sentimenti e le sue idee, e il suo concetto del passato e il disegno del suo avvenire, quale egli lo concepisce, vagheggia e promuove. La sua scienza o la sua filosofia diventa materia da fondere nel fuoco della sua fantasia; tutta la sua vita interiore confluisce e sbocca nella sua arte, che dà la nota fondamentale e il tono al suo carattere. Onde accade che, anche quando non si propone precisamente di compiere un lavoro d'arte, il suo carattere estetico agisce egualmente e informa di sè il suo pensiero e la sua volontà. Poichè non è da credere che l'artista come tale sia un semplice contemplatore inerte di sogni che non hanno realtà di sorta. Già non ci sono mai sogni, che siano così fuori d'ogni realtà, come volgarmente si crede. Anche il sogno ha, a suo modo, realtà in quella sola realtà che l'uomo realizzi, e in cui l'uomo viva: la realtà spirituale della sua stessa persona. E non v'è situazione spirituale, in cui l'uomo si limiti alla parte di semplice spettatore; poichè non è possibile mai contemplare altro che l'opera da noi stessi instau-

rata col vigore della nostra interna attività lavorante sempre alla costruzione del proprio mondo. L'artista, dunque, canti o combatta per dare corpo, ossia una più piena e viva e sana realtà, al mondo del suo sogno, in ogni caso opera; e però artista può essere, ed è, anche in quella vita pratica [1] che l'uomo medio, da cui l'artista si distingue per il peculiar rilievo delle sue attitudini estetiche, l'uomo cioè che ha coscienza di una più complessa vita che non sia quella, entro alla quale l'animo dell'artista tende a ritirarsi e quasi a chiudersi, e insieme con quest'uomo medio il filosofo contrappongono al sogno del poeta.

Il filosofo, insieme con l' uomo che senza una concezione sistematica della realtà vede e sente la differenza tra la vita qual' è e la vita idealizzata dall'arte, ha l'occhio a una realtà che differisce da quella dell'artista perchè la contiene; a quello stesso modo che la realtà della veglia contiene in sè quella del sogno. La contiene, perchè l'artista non conosce se non ciò che Amore o altro dio gli detta dentro: conosce cioè solo quel tanto della vita, che egli sente immediatamente vibrare nell' intimo dell'animo suo, e che si dice il suo sentimento, ed è propriamente il momento individuale o soggettivo della vita dello spirito: il momento dell'astratta individualità e soggettività, che si oppone all'universalità del mondo oggettivamente pensato. Il filosofo, invece, guarda a questo termine obbiettivo, verso il quale necessariamente gravita il soggetto, e pel quale l' individuo si fa universale, e la libertà si determina nella legge; e nell'universale e nella legge si spiega la storia, che è la positività attuale dell' individuo e della libertà. Il filosofo pertanto riconosce bensì che la realtà è spirito, e che spirito è libertà e individualità: ma questo spirito

---

[1] Si veda la mia *Introd. alla filos.*, cap. VII.

concepisce come storia. Ond'egli, cioè lo stesso spirito, realizzando la propria individualità, la vien determinando in un pensiero che è logica, scienza, catena o norma inderogabile del pensare; e realizzando insieme la sua libertà, la attua come legge che è realtà ferrea, da cui l'uomo non si può staccare e ritrarre senza condannarsi all'arbitrario vano conato di vivere fuor della vita, e quasi cercare se stesso fuor di se stesso (di quel se stesso, che è storia, e si dica natura, società, mondo, o come altrimenti si denomini). Il filosofo tien conto di quel momento *religioso* dello spirito, che l'artista si lascia sfuggire [1].

Non che l'artista riesca effettivamente a chiudersi dentro al suo astratto momento individualistico. Ciò non è possibile, appunto perchè vivere spiritualmente è uscire da questo momento, e universalizzarsi, pensare, liberarsi dall' immediatezza della stessa libertà. E poichè ciò non è possibile, l'artista filosofeggia anche lui, a suo modo, e non attribuisce mero valore soggettivo e astrattamente individuale ai suoi fantasmi; anzi li tratta con quello stesso spirito religioso con cui l'uomo si volge all'oggetto riconosciuto come tale, alla Realtà che si ritrova innanzi come trascendente il potere della sua finita personalità. Ma l'artista, non conoscendo altra soggettività che quella immediata, nè altro individuo che quello astratto, e non cogliendo la storicità del soggetto e dell' individuo, onde, attraverso la sua mediazione oggettiva, il soggetto è tanto più soggetto quanto più si oggettiva, e tanto più potente è l' individualità dell' individuo quanto più essa si universalizza, non s'affisa se non in un'oggettività anch'essa immediata, avulsa perciò dalla realtà storica, che è la realtà del filosofo. E perciò egli è artista. Si estrania, si può dire usando il

---

[1] Cfr. i miei *Discorsi di religione* [4ª ed., *Opere*, vol. XXXVII, Firenze 1957].

linguaggio comune, si sequestra dal mondo, e si fa, sì, anch'egli un mondo, in cui vive, ma un mondo suo, tutto suo, chiuso nella sua fantasia. La quale non è altro che il suo pensiero, in questa posizione astrattamente individuale o immediata.

Ecco che l'artista, perduto il contatto col mondo che limita la sua libertà, assorto egli medesimo nel suo mondo, vi si sente in possesso di una libertà infinita, in cui può celebrare senza ostacoli, senza dolori, anzi con la gioia del creatore, la propria natura: esser lui, dominatore irresistibile, perchè solo, e sottratto, nella sua infinita solitudine, alla possibilità d'ogni resistenza e contrasto. In verità, la libertà dell' artista non è maggiore di quella del pensatore, poichè effettivamente egli stesso non fa altro che pensare. Non è maggiore, se alla condizione del pensatore, da cui l' artista ama distinguersi, si guarda dal punto di vista dello stesso pensatore che, riconoscendo l'oggetto, ma come l'oggetto che è suo, ossia la stessa realtà piena e concreta del suo sè, non sente limite di sorta intorno alla sua libera potenza. Ma l'artista che non riconosce quest' intimità dell'oggetto storicamente determinato, e vede perciò nella realtà dello spirito religioso e della filosofia una massiccia barriera destinata a fiaccare la forza spirituale dell' individuo, ritraendosi nel suo mondo non sa d'altra possibile libertà oltre quella che egli quivi si gode. E in verità, di contro a quella obiettiva realtà, ove storicamente essa siasi configurata in forma di Realtà trascendente, e la filosofia siasi ridotta a concepirla e a presentarla come *toto caelo* opposta e remota dal naturale sviluppo dell' individuo nella spontanea affermazione ch'egli fa di sè, finchè non siasi trasformato questo concetto della Realtà, la vita dello spirito non ha rifugio, dove possa ritrovare la propria libertà, all' infuori dell'arte.

VI.

Tali considerazioni, se il lettore ha avuto la pazienza di seguirci, ci spiegano come in certi momenti storici, al modo stesso che in certe situazioni particolari degl' individui, anche la filosofia sia arte, e l'arte assuma il valore che è proprio della filosofia. Ci spiegano perchè allora gli artisti riescono a condurre la più efficace polemica contro i sistemi filosofici, e determinano la crisi di una concezione speculativa del mondo. Ci spiegano perchè chi voglia intendere come mai dalla scolastica del sec. XIII si passi al naturalismo del Rinascimento, e quindi all'empirismo e al razionalismo con cui s' inizia l'età moderna, debba guardare all' Umanesimo della seconda metà del Trecento e del secolo seguente. Il Petrarca, Leonardo Bruni, lo stesso Valla, e l'Alberti, e Leonardo, e il Machiavelli, messi sullo stesso piano e accanto a Tommaso d'Aquino, come filosofi, non possono fare se non una magra figura. Nella polemica che il Petrarca, il padre dell' Umanesimo, conduce instancabilmente contro gli averroisti e i dialettici, ossia gli occamisti, si sente il letterato, che non avevano poi tutti i torti quelle male lingue dei naturalisti veneti a trattare da ignorante. Eppure chi miri allo sviluppo della filosofia e alle ragioni che resero possibile nella seconda metà del Quattrocento la filosofia del Ficino, e poco stante quella di Leone Ebreo, e poi l'ardita negazione, di così alto valore speculativo, di Pomponazzi, e poi la nuova intuizione di Telesio, di Bruno e Campanella, senza di cui, incontro alla scolastica, che mai non scomparve dalle scuole, non sarebbe mai sorta la filosofia moderna, non può non riconoscere un alto significato, anche nella storia della filosofia, al poeta di Laura, e metterlo nel progresso dello spirito umano al di sopra, non pure di quegli spiriti forti che erano gli averroisti da lui canzonati nel

De sui ipsius et multorum ignorantia, ma della stessa aquila delle Scuole, il grande Tommaso.

Oltre, insomma, la filosofia dei filosofi c' è la filosofia dei non filosofi. I quali non sono filosofi di professione; e non sono filosofi perchè non sono in grado di istituire una critica dei sistemi del loro tempo che sia all'altezza degli stessi sistemi; e non intendono neppure tutto il linguaggio dei filosofi di professione. Ma hanno un motivo di non volerne sapere di questo linguaggio; e questo loro motivo ha già un valore filosofico, è un atteggiamento critico. Così la posizione del Petrarca ha un' importanza storica di prim'ordine: del Petrarca ispiratore e maestro della scuola umanistica fiorentina, dei giovani che stanno intorno al Salutati, e che promoveranno con l'esempio e l' insegnamento lo slancio dell' Umanesimo rinnovatore di tutta la cultura e dello spirito italiano del Quattrocento. Si volgano essi, sulle tracce dello stesso Petrarca, a Platone, che ardentemente si brama conoscere e volgarizzare per farne un controaltare all'Aristotele degli scolastici e della tradizione, o si volgano a Lucrezio, che si discopre e mette in circolazione e si imita; vagheggino una prosa classica eloquente come quella di Cicerone, o arguta piuttosto come quella di Quintiliano; e gareggino comunque a studiare e illustrare gli antichi scrittori di Grecia e di Roma che il Medio Evo aveva dimenticati o non conosciuti da vicino; lo spirito che li anima è uno: contrapporre una scienza nuova a quella che s'era formata nelle scuole medievali. E della quale non era possibile disfarsi senza sostituirvi una scienza superiore, senza scoprire e additare un nuovo mondo, che la dottrina tradizionale non aveva giudicato, poichè l'aveva ignorato: un mondo libero, aperto a una vita nuova dello spirito, e in cui questo potesse avanzare con la gioia di chi scopre, e non ha legami da rispettare. Il mondo nuovo non è, ben inteso, l'antico, che era più vecchio del medievale: non è il classicismo

pagano e precristiano, la cui restaurazione sarebbe stata regresso e non progresso. È l'antico, ma disseppellito; è questa nuova opera, quest'entusiasmo di indagine e di scoperta, questa nuova cultura che si suscita dai vecchi codici, creando una filologia che i dottori delle scuole invano avevano desiderata (essi che nel Dugento, per leggere i loro testi aristotelici, avevan dovuto ricorrere all'aiuto di ignoranti frati non ignari di greco); e nella filologia, e per essa, una conoscenza nuova e più vasta, che mai non si fosse posseduta, dell'antico, dell'antica arte e dell'antico pensiero: di quel pensiero che, a definirlo quale fu, in Platone e nello stesso Aristotele, studiati direttamente nel testo, tradotti e commentati col sussidio degli antichi interpreti, non costringe più i nuovi studiosi al paragone degl' insegnamenti antichi coi dommi cristiani, e non richiede lo studio di quella grave e soffocante teologia, in cui s'era irretita la scienza degli ultimi secoli. Permette insomma a questi studiosi di moversi liberamente nello sconfinato campo di un' indagine scevra d'ogni preoccupazione estrinseca o pratica.

L'umanista, distaccandosi dallo spirito di quella che per lui diviene età di mezzo, limita questa età e la chiude, e celebra la rivendicazione dello spirito umano da quel concetto del trascendente, in cui la stessa filosofia cristiana era caduta: celebra la libertà del filosofare, a cui lo spirito non vorrà mai più rinunziare; e che sorge col Valla come un modo di quella libertà generale dello spirito che riafferma, come può, immediatamente, il proprio valore di fronte alla scienza tradizionale, e al suo principio trascendente. Si apparta da quella scienza, e vive nell'antico che ricrea nella sua intelligenza, nel suo mondo, tanto diverso da quello in cui pure i suoi coetanei vivono, e così remoto dalla realtà storica, e dal suo sapere assodato, dal suo domma e dalla sua legge, che egli può spaziarvi sicuro di non incontrarvi giammai ostacoli e limiti.

Quest' affermazione di sè come realtà spirituale, individualità e libertà, ancorchè astratta, è una filosofia, in quanto la filosofia non è altro che l'affermazione della realtà universale; e l'umanista, raccogliendosi e concentrandosi nel suo astratto mondo, non conosce altra realtà fuori di questo. Quella vita, in cui pur gli tocca praticamente di vivere, ha perduto ogni valore a' suoi occhi; e, vi si conformi materialmente o ribelli, il suo spirito non è lì, ma in quel mondo che si agita nel suo cervello. Se ordisce una congiura politica, come quella di Pomponio Leto, essa non sarà propriamente un' azione politica, perchè non s' inserisce nella realtà storica contemporanea, ma una costruzione letteraria dell' uomo che s' è fatto nell'animo suo contemporaneo degli antichi Romani [1]. La sua stessa religione non lo fa uscire da quel mondo della sua immaginazione, in cui le memorie della felice antichità lo trasportano e ritengono: e Pier Paolo Boscoli, che ha cospirato contro i Medici per ardore dell'antica libertà, quando il suo sogno s' infrange contro la muraglia delle cose effettuali e gli tocca di morire e, sul punto estremo, è confortato da Luca della Robbia a riabbracciarsi alla fede del suo tempo e de' suoi, a quella religione da cui lo aveva distolto l'ammirazione delle cose classiche, egli sente l'abisso che separa il suo cuore d'artista dal mondo della storia: « Deh, Luca, cavatemi della testa Bruto, acciò ch'io faccia questo passo interamente da cristiano! » [2].

---

[1] Cfr. intorno a questo carattere letterario della congiura di Pomponio il libro dello ZABUGHIN, *G. Pomponio Leto*, I, Roma, 1909, lib. I, cap. 3 e GENTILE, *Storia della filos. italiana*, Milano, Vallardi, pp. 209-12 [ed ora in *Opere*, XI, Firenze 1962, pp. 272-76]. Per tutto il concetto dell'Umanesimo veggasi ivi il cap. 2 del lib. II.

[2] « Cotesta è poca fatica » gli risponde l'amico, « volendo voi morir cristiano. Senza che, voi sapete che coteste cose de' Romani sono state non nudamente scritte, ma con arte accresciute ». E il Boscoli: « E quando le fussino vere, che m'è?

VII.

Paganesimo? No. L' Umanesimo, in quanto tale, non è pagano, e non è neppur cristiano nel senso del Pastor. È lo spirito che può parere scettico, ma ha la sua fede. Può parere indifferente, ma indifferente non è se non verso le credenze, le speranze e i timori della religione professata attorno ad esso, eredità del passato. È stato anche detto deista; e certamente il deismo di Campanella è preparato dalla speculazione sincretistica, a cui i dotti del Quattro e Cinquecento si abbandonano, pareggiando in una comune considerazione tutte le fedi e tutte le filosofie, alle quali ci si volge con insaziabile curiosità intellettuale, piuttosto che con spirito di vera e propria religiosità. Ma l' Umanesimo effettivamente riprende, come può, il problema cristiano, che la filosofia medievale aveva piuttosto soppresso che risoluto; torna alla primitiva ispirazione cristiana della realtà da intendere come spirito; e gettando la base della concezione a cui si lavorerà in tutta la storia moderna della libertà, senza di cui non

---

Conciossia che non hanno il vero fine » (*Recitazione del caso di P. P. Boscoli e di A. Capponi* pubbl. da F. POLIDORI, in *Arch. stor. ital.*, I, 1842, pp. 289-90). Il Boscoli, dice il narratore, era « uno speculativo ingegno, un dotto giovane »; un umanista insomma; e quanto a religione, « già era ito un falso grido fuori, che e' non credeva » (p. 298).

Altre parole rivelatrici del suo stato d'animo estraniatosi dalla fede, di cui nel punto di morire sentiva il bisogno, sono queste altre allo stesso amico: « L' intelletto mio crede la fede, e vuol morir cristiano; ma e' me lo par forzare. E' parmi aver un cuor duro » (p. 290). Il confessore, un frate di S. Marco, « gagliardamente lo confortava a sopportar la morte. Allora il Boscoli disse: — Padre, non perdete tempo a cotesto, perchè a questo mi bastano i filosofi: aiutatemi pur ch' io faccia questa morte per amor di Cristo. Io vorre' ire intrepido alla morte, con tanta fede che affogassi il senso » (p. 301).

è spirito, sottrae, non potendo altro, l'uomo, nella sua stretta individualità, al giogo di quella realtà che s'è rappresentata come trascendente, e lo lancia nel libero mondo dell'arte, in cui cotesta realtà non sarà mai per incontrarsi. Di qui l'alto suo concetto dell'uomo, della sua dignità, della sua potenza [1], che è una celebrazione nuova per il suo accento storico e il suo significato nella storia del pensiero moderno; e rappresenta senza dubbio un passo innanzi di grandissima importanza verso quella interpretazione spiritualistica del mondo, teorica e pratica, che è la mira del Cristianesimo. Sicchè, infine, questi umanisti increduli e derisori di frati e cinicamente pronti a tutti gli accomodamenti con la Chiesa, hanno più sostanza di fede dei loro avversari, e sono, a dir vero, più profondamente e progressivamente cristiani.

Con l'Umanesimo si comincia in Italia a staccare l'uomo dalla vita, e a trattare la vita, con tutto il suo contenuto (religione, morale, politica), con quella indifferenza che è propria dello spirito estetico. Le grandi passioni, che avevano legato gli uomini medievali alla loro fede temprandone la fibra nelle lotte religiose e sociali o civili, decadono. Savonarola a Firenze sull'estremo Quattrocento è *vox clamantis in deserto*: e il suo rogo e le triste parole dispregiative che getta sulla sua memoria il maggiore pensatore del suo tempo, mistico al par di lui, e già di lui caldo ammiratore, Marsilio Ficino [2], sono la dimostrazione evidente dell'aperta e stridente opposizione tra il pensiero del Frate ferrarese e quello degli umanisti. I quali celebrano la potenza dell'uomo, ma non dell'uomo che nella sua individualità concentra e risolve la storia, sì dell'uomo che si pone immediatamente di fronte alla storia, quindi anche alla così detta natura,

---

[1] Cfr. qui appresso, cap. III.

[2] Vedi la sua *Apologia contro il Savonarola* pubbl. da L. PASSERINI nel *Giorn. stor. d. Archivi tosc.*, vol. III (1859), pp. 113-8.

e si fa centro di un mondo che si deve e si può tutto ricostruire.

Così accade che, con questa indomita e ingenua fede nel potere dell'uomo come astratto individuo, anche la politica diventa un'arte estetica; e il problema dello Stato si configura come problema dell' individuo, del principe, che crea o mantiene lo Stato. Il quale si concepisce soltanto come creazione di una forte individualità, mediante la *virtù*, unità di forza e di talento: virtù, che prescinde da ogni limite della libertà individuale e da ogni legge, quasi vera e propria forza naturale, potenziata ma non trasformata dal pensiero, onde si arma: senza scrupoli, senza fede; o meglio con lo scrupolo solo della propria coerenza, e con la sola fede nel proprio destino. È il problema degli umanisti della politica, capitani di ventura che si fanno lo Stato, o pensatori che lo costruiscono idealmente. Della virtù a cui si appellano, essi sentono di quando in quando l'astrattezza; e perciò parlano di « fortuna », che è l' imprevisto a cui la virtù non provvede: l' ignoto, che si sospetta di là dalla sfera luminosa in cui l' individuo si muove con l' intelligenza e con l'azione; e che lo spirito dell' Umanesimo spinge Machiavelli come l'Alberti a considerare, con una fede che non può diventare concetto, destinata tuttavia ad esser vinta e soggiogata dal potere dell'uomo.

VIII.

Il dominio, in cui lo spirito dell' Umanesimo, dato il suo limite, poteva trionfare, era uno solo: quello a cui lo portava il suo carattere specifico, l'arte. E sulle rovine delle libertà comunali, nella prostrazione della robusta religiosità medievale, tra la spensieratezza e decadenza del costume individualistico, l' Italia grandeggia e rifulge faro luminoso in tutta Europa per i

suoi poeti e per i suoi artisti, letti e ammirati e cercati per tutto, sì che il nome d' Italia e la sua lingua sono familiari e cari a tutti gli uomini colti, ancorchè alla stima dell' ingegno non s'accompagni di là dalle Alpi quella del nostro carattere; e si formi quasi per tutto la convinzione che gli Italiani siano meraviglia del mondo per l' intelligenza, ma siano anche « vituperio del mondo », al dire del Machiavelli [1], per la loro incapacità di battersi e far rispettare la loro terra, la loro vita, i loro interessi.

Per chi voglia conoscere la prima radice della fiacchezza italiana, ecco gli ammonimenti dello stesso Machiavelli [2]: « Credevano i nostri principi italiani, prima che egli assaggiassero i colpi delle oltramontane guerre, che a un principe bastasse sapere negli scrittoi pensare una acuta risposta, scrivere una bella lettera, mostrare ne' detti e nelle parole arguzia e prontezza, sapere tessere una fraude, ornarsi di gemme e d'oro, dormire e mangiare con maggiore splendore che gli altri, tenere assai lascivie intorno, governarsi co' sudditi avaramente e superbamente, marcirsi nell'ozio, dare i gradi della milizia per grazia, disprezzare se alcuno avesse loro dimostro alcuna lodevole via, volere che le parole loro fussero responsi di oracoli; nè si accorgevano, i meschini, che si preparavano ad essere preda di qualunque gli assaltava. Di qui nacquero poi nel 1494 i grandi spaventi, le subite fughe e le miracolose perdite; e così tre potentissimi Stati che erano in Italia sono stati più volte saccheggiati e guasti. Ma quello che è peggio, è che quelli che ci restano stanno nel medesimo errore, e vivono nel medesimo disordine ».

Altrove [3] il Machiavelli dà un'altra spiegazione della

[1] *Arte della guerra*, lib. VII (*Opere complete*, Firenze, 1831, p. 408).
[2] *Ivi*, p. 409.
[3] *Principe*, c. 26.

fiacchezza militare italiana; ma quest'altra spiegazione concorre nello stesso ordine di considerazioni a cui si riferisce il carattere estetico della cultura italiana del Rinascimento. Dice: « E' pare sempre che in Italia la virtù militare sia spenta.... Qui è virtù grande nelle membra, quando la non mancassi ne' capi. Specchiatevi ne' duelli e ne' congressi de' pochi, quanto li Italiani sieno superiori con le forze, con la destrezza, con lo ingegno. Ma, come si viene alli eserciti, non compariscono. E tutto procede dalla debolezza de' capi; perchè quelli che sanno non sono obediti, et a ciascuno pare di sapere, non ci sendo fino a qui alcuno che si sia saputo rilevare e per virtù e per fortuna che li altri cedino. Di qui nasce che, in tanto tempo, in tante guerre fatte ne' passati venti anni, quando elli è stato uno esercito tutto italiano, sempre ha fatto mala pruova. Di che è testimone prima el Taro, di poi Alessandria, Capua, Genova, Vailà, Bologna, Mestri ».

Uno de' più profondi conoscitori della storia italiana e de' più seri pensatori che vi abbiano meditato su, Gino Capponi [1], ricercando le cause della vittoria riportata nel Cinquecento dagli Spagnuoli sui Francesi, osservava che « innanzi Condé si può dire che i Francesi fossero migliori soldati che capitani. Conducevano la guerra sempre a modo dei tempi feudali, disdegnavano le nuove arti dagli Spagnuoli insegnate, e che non bene si confacevano alla generosità cavalleresca ch'è propria della nazione.... L'astuzia fredda, la costanza e il durare, la pazienza d'aspettare l'occasione e fare consumare da se stesse le forze troppo avventate, queste arti diedero la vittoria agli Spagnuoli. Li Italiani, maestri invecchiati di politica, si tenevano sapienti in quelle arti, ed essi ne tenevano in casa la viva scuola; ma quella

[1] Nelle note ai *Documenti di storia ital.* di G. Molini, vol. II, Firenze, 1837, p. 218.

scuola tendeva a perdere, non a salvare l' Italia. Non la politica antiveggenza, ma le virtù popolari e il vigore degli ingegni illustrarono le città libere, e di queste era passato il tempo; e tutte le grandezze provinciali essendo oggimai compresse o in limite angusto confinate, altri e più vasti concetti si chiedevano alla comune salute: l'antica maestria fatta impotente era ludibrio allo straniero. Allora li Italiani si dettero a professarla ne' libri, e il successo, convien dirlo, non faceva onore all' insegnamento ».

Si tratta sempre di quell' individualismo, che è l'atteggiamento proprio dell'arte. Il rapporto tra la cultura artistica e la debolezza militare degli Italiani divenne nel Cinquecento proverbiale. Baldassarre Castiglione, per esempio, diceva [1]: « Non vorrei già che qualche avversario mi adducesse gli effetti contrari.... allegandomi, gli Italiani col lor saper lettere aver mostrato poco valor nell'arme da un tempo in qua. Il che pur troppo è più che vero; ma certo ben si porìa dir, la colpa d'alcuni pochi aver dato, oltre al grave danno, perpetuo biasmo a tutti gli altri; e la vera causa delle nostre ruine e della virtù prostrata, se non morta, negli animi nostri, esser da quelli proceduta: ma assai più a noi saria vergognoso il publicarla, che a' Franzesi il non saper lettere.... ». E il Montaigne [2]: « L'estude des sciences amollit et effemine les courages plus qu'il ne les fermit et aguerrit.... Je treuve Rome plus vaillante avant qu'elle feust sçavante. Les belliqueuses nations, en nous jours, sont les plus grossières et ignorantes.... Quand les Gots ravagèrent la Grece, ce qui sauva toutes les librairies d'estre passées au feu, ce feut un d'entre eulx qui sema cette opinion, qu'il falloit laisser ce meuble entier aux ennemis, propre à les destourner de l'exercice militaire

[1] *Cortegiano*, I, 43.

[2] *Essais*, I, 24.

et amuser à des occupations sedentaires et oysifves. Quand nostre roy Charles huictiesme, quasi sans tirer l'espée du fourreau, se veit maistre du royaume de Naples et d'une bonne partie de la Toscane, les seigneurs de sa suitte attribuèrent cette inesperée facilité de conqueste, à ce que les princes et la noblesse d' Italie s'amusoient plus à se rendre ingenieux et sçavants, que vigoreux et guerriers ».

Secondo il Montaigne [1], gli stessi Italiani scherzavano intorno a questa riputazione d' imbelli, che s'erano fatti in Europa. Racconta infatti: « Un seigneur italien tenoit une fois ce propos en ma presence, au desadvantage de sa nation: Que la subtilité des Italiens et la vivacité de leurs conceptions estoit si grande, qu'ils preveoyoient les dangiers et accidents qui leur pouvoient advenir, de si loing, qu'il ne falloit pas trouver estrange si on les veoyoit souvent à la guerre prouveoir à leur seureté, voire avant que d'avoir recogneu le peril; que nous et les Espaignols, qui n'estions pas si fins, allions plus oultre, et qu' il nous falloit faire veoir à l'oeil et toucher à la main le dangier, avant que de nous en effroyer ».

E già in Italia uno dei più dotti umanisti del secolo, Lilio Gregorio Giraldi (1479-1552), traeva argomento anche dallo scetticismo del suo amico e protettore Giovan Francesco Pico (l'autore dell' *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae*) per teorizzare la tesi della decadenza dei popoli come effetto delle lettere e delle arti, nel suo *Progymnasma adversus literas et literatos* (pubbl. nel 1540). Dove si incontrano p. es. queste curiose osservazioni, degne di un Rousseau: « Res populi Romani, ut ab iis incipiamus, qui fere toti orbi terrarum gloriose imperitarunt, tam diu floruere et auctae sunt, quousque philosophos, poetas, oratores, huiusmodique hominum reliquum genus literarum umbras et

[1] *Essais*, II, 11.

otium sectantium pepulere, factis etiam et promulgatis contra eos senatusconsultis. Ubi vero non solum in partem urbis recepti ac ipsa urbe caeterisque praemiis donati, sed et iis quoque iuventus Romana instituenda ac eorum artibus imbuenda est tradita, tum, cum non multo post Senatu et Curia admissi versipelles ipsi et inconstantes fuissent, continuo factiones et partes urbem invasere; paulatimque primo Res ipsa publica ab optimatibus et principibus urbis ad unius dominationem et potestatem devenit, mox penitus ad externos duces et imperatores, ac demum tandem funditus extincta est, ita ut nunc, ex multo tempore, [non] nisi nomen populi Romani restet....

«Ad haec autem usque tempora, ut audio, Scythae imperium tenent suum, quoniam ab ipso primordio nunquam istos literarum sapientes in consortium admiserunt. Possem et cum iis multas alias barbaras nationes hoc loco in medium afferre, quae eundem tenorem ac institutum servaverunt et adhuc servant, quibus contra literas ad scribendum tantum epistolas et in deorum suorum quibusdam laudibus in usu habent: quam rem nec nos improbamus. Venetorum rempublicam intelligo tam diu floruisse, quo mercibus comparandis et convehendis, necnon versuram faciendo navigationique quam literis magis operam dederunt, opes aut facultates auxisse, urbem locupletasse, ditionem longe lateque terra marique protulisse. Ubi literis et literatis locum fecere et in senatu admisere, pene ad nihilum redactam esse nos ipsi vidimus. Illud certe adhuc faciunt, ut non nisi vernaculo et quotidiano sermone in senatu utantur. Vide quoque nationes, quae hoc tempore plurimum rerum et imperio potiuntur, parvi literas et earum professores facere, eorum minimam rationem habere» [1].

---

[1] L. G. Giraldi, *Opera*, Basilea, 1580, tomo II, p. 439. Per l'accennato rapporto tra queste idee del Giraldi e lo scetticismo del Pico (recentemente studiato come uno dei pre-

IX.

Gl'Italiani, per rialzare l'uomo oppresso sotto la trascendenza antica, avevano dovuto chiudere l'animo al vecchio mondo, e rifare in sè la fede dell'uomo in se stesso, mediante l'intelligenza. Avevano dovuto, per sè e per gli altri, alzare lo stendardo della libertà, aprire e allenare le menti a un concetto immanentistico della realtà; e s'erano chiusi perciò nell'astratto regno del pensiero.

Senza questa autolimitazione iniziale, il mondo moderno, che è il vero mondo cristiano, non sarebbe mai nato. All'Umanesimo (e al Rinascimento) italiano si contrappone fuori d'Italia la Riforma, che

---

cursori del Montaigne: cfr. F. STROWSKI, *Montaigne*, Paris, Alcan, 1906, pp. 125-30; pagine già pubbl. nel *Bull. ital.*, di Bordeaux, V, 1905, pp. 309-13) è interessante questa dichiarazione dello stesso Giraldi, sulla fine dello stesso *Progymnasma*, dove si escludono gli scettici dalla condanna inflitta a tutti i letterati: « Inter ipsos quoque literarum professores quidam philosophi celebres extitere, qui non tota, ut dicitur, via aberrarunt: ii [eos?] enim non modo sapientiam ipsam et artes, quas liberales vocant, contendere et asseveranter defendere audio, homines haud scire quicquam posse, sed ne illud quidem ipsum, quod nescimus. Ita enim quidam inter eos non postremi ordinis exclamat: — Nego, inquit, scire, sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem nescire aut scire nos, nec omnino sitne aliquid an nihil sit. — Qui profecto et eum secuti vere sapientes quasi per transennam, quod aiunt, id ex parte videbant, quod nos in praesentia palam asseveramus: idque ipsi naturae beneficio et quasi divino quodam instinctu cognoverunt, hanc literaturae, ut sic dicam, gangraenam noctes atque dies nos mortales alioqui nostrapte natura satis infelices rodere, torquere, consumere. Sed et te, Pice, quoque illo tuo *Examinis doctrinae gentium* ingenti sane et laborioso volumine aliud pene nihil ostendere velle putarim, quam literas ipsas omnemque rem litterariam nullius esse momenti ad illam coelestem animi nostri quietem et tranquillitatem, quam illiteratis nobis sola Dei immortalis benignitas gratis exhibet atque elargitur » (pp. 441-2).

in Italia non potè metter radici mai. La Riforma è sì liberazione dell' individuo dalla tirannia esterna della Chiesa; è proclamazione anch'essa dell' infinito valore dell' individuo, cui si restituisce il «privato esame» della propria verità religiosa; ma l' individuo così posto anche dalla Riforma nella sua immediata e astratta soggettività non è più coraggiosamente, virilmente, come dall' Umanesimo italiano, abbandonato alle sue forze, al suo destino, alla necessità di farsi egli il mondo che non può valere se non è il mondo che egli s' è fatto; anzi viene misticamente gittato in braccio a una Realtà trascendente. E in un nuovo fervore dell'intuizione agostiniana della grazia che sola può dare l'umanità all'uomo, la Riforma lo inchioda a un sentimento profondo di sfiducia nelle proprie forze, con la dottrina *de servo arbitrio*. Nulla più contrario all' individualismo italiano; e nulla può meglio spiegare perchè gli umanisti, padri del futuro razionalismo, siano stati più ostili alla Protesta che alla vecchia Chiesa, che essi passivamente accettavano.

X.

L' Umanesimo divenne il Naturalismo del Rinascimento, quando si passò non già dal concetto della realtà come realtà umana al concetto di una realtà diversa, concepita come natura: ma quando lo stesso concetto dell'uomo si trasformò in un concetto più profondo dello stesso uomo; e per vincere l'antitesi della virtù e della fortuna, che era pure l'antitesi del platonismo di Ficino e dell'aristotelismo di Pomponazzi [1], moventisi entrambi

---

[1] La *Theologia platonica sive de immortalitate animorum* di FICINO vuole assicurare l' immortalità dell'anima per lo stesso motivo per il quale vuole spiantarla il *De immortalitate animae* di POMPONAZZI. Entrambi i filosofi obbediscono allo spi-

intorno al problema dell' immortalità dell'anima, l'uno per affermarla e l'altro per negarla, si slargò il concetto della « virtù », immedesimando uomo e natura. Sicchè dei due termini se ne fece un solo; il quale fu bensì tutto natura, ma natura spirituale ed umana, che non ha niente che vedere con la natura dei Presocratici. E come prima l'uomo nella sua astratta immediatezza, per l' Umanesimo, era stato il tutto, la realtà universale, così la filosofia del Rinascimento si sforzò di concepire immanentisticamente la natura, come un tutto chiuso, intelligibile *iuxta propria principia*.

La natura di Telesio, di Bruno e di Campanella non è nè avversa all'uomo, come la natura del pessimismo cristiano o leopardiano, nè inferiore all'uomo, come quella del materialista. È una natura che ha in sè non solo il moto e la vita, ma il senso, il pensiero e la virtù. Il « calore » telesiano, attraverso lo sviluppo di tutta la natura, è principio di tutte le forme della vita, — fino alle più alte manifestazioni umane — a eccezione di quelle, onde l'uomo partecipa a una vita soprannaturale; e nell'universale catena degli esseri naturali l'uomo si ricongiunge agli esseri inferiori non per abbassarsi al loro livello, anzi per innalzare gli altri esseri tutti fino a quella natura che egli scopre in se stesso. Onde Bruno, sollevandosi al concetto dell' infinito, non la natura materiale, figurata e figurabile, che si spande nello spazio, intende come infinita, bensì quella natura che è Uno, indivisibile e immoltiplicabile, tutta in tutto, identità di contrari, di massimo e di minimo, e che si sorprende infatti nel minimo, effettivamente semplice e impartibile,

---

rito immanentistico dell' Umanesimo; e l'uno guarda al divino che è nell'uomo; l'altro non nega questo divino, anzi, per affermarlo più risolutamente, spicca del tutto l'uomo, che è l'uomo dell'esperienza, dei sensi, del corpo, l'uomo finito, da ogni realtà che trascenda l'esperienza.

dentro al pensiero dell'uomo, quando la mente si profonda in se stessa, come dice il Bruno [1], come suo centro e monade. E Campanella approfondisce anche più questo concetto della interiorità propria della natura, che è perciò tutta *posse*, — e quindi essere, — ma essendo *nosse* e *velle*; il cui essere è *notitia sui*: ma non semplice conoscenza passiva, anzi potenza effettiva e realizzatrice. Cioè appunto spirito. Non l'uomo dunque si è fatto natura; ma la natura, nel pensiero dell'umanista esaltatore della divinità dell'uomo, è divenuta essa uomo [2].

La natura è divenuta uomo, e l'uomo così è cresciuto ai suoi propri occhi; e celebra con maggior profondità di sentimento e sicurezza di coscienza la propria infinità e divinità. È l'eroico furore di Bruno. Nella sua stessa infinità per altro l'uomo del Rinascimento è lo stesso uomo dell'umanista: individualità ancora astratta e immediata, quindi senza storia e senza legge. Il filosofo, come Bruno, accetta la legge — che è Stato ed è religione — come una necessità pratica; ma non l' incontra nel suo mondo, nell'uomo che è la stessa infinita natura. Quando costruisce, come Campanella, il suo Stato, cade nell'utopia, che è Stato concepito esteticamente, da un punto di vista astratto; e la stessa religione gli si trasforma in religione naturale; che, per essere naturale, non è più religione. Qual meraviglia se Bruno finisce sul rogo? È la conclusione necessaria della sua filosofia: concetto di un infinito, fuori del quale rimane la storia, in cui dovrebbe pur vivere l'uomo che s'affisa in tale infinito. E qual meraviglia che Campanella, con quella fede ardente nella sua forte individualità e nell'audace disegno della sua Città del sole, dovesse cadere sotto la potenza degli Spagnuoli, e a stento, con l'astuzia e la forza d'animo,

---

[1] *Eroici furori*, in *Opere italiane*, ed. Gentile [2], II, 442.

[2] Su questo concetto vedi qui appresso il capitolo VI: *Bernardino Telesio.*

scampare dalla forca, ma per trascinare di prigione in prigione per ventisett'anni la sua vita di tumultuosa passione e di dolorante pensiero? Qual meraviglia se a Roma poi avranno in sospetto il suo zelo religioso e il suo « trionfato ateismo », e costringeranno lui, già vecchio e infermo, a cambiare cielo e andare (1634) a morire in Francia, dove 17 anni prima era stato suppliziato il Vanini?

Ma in Campanella il Rinascimento, come vedremo, comincia ad essere superato; e in Francia il pensiero di Campanella, come anche quello di Vanini, troverà continuatori anche più che in Italia; e la filosofia italiana del Rinascimento darà l'abbrivo alla moderna filosofia europea [1].

---

[1] Intorno all'argomento toccato nel § VIII di questo capitolo si veda ora P. PIERI, *La crisi militare italiana nel Rinascimento*, Napoli, Ricciardi, 1934; e R. VALENTINI, *Erasmo di Rotterdam e Pietro Corsi, a proposito di una polemica fraintesa*, nei *Rend. Lincei*, Sc. mor., s. VI, vol. XII (1936), pp. 896-922 e nel *Bollettino della Cooperazione intellettuale*, VII-VIII, pp. 111-136.

III.

IL CONCETTO DELL'UOMO NEL RINASCIMENTO

« Basterebbe questa sola conquista per imporci un obbligo di eterna riconoscenza verso gli uomini del Rinascimento ».

BURCKHARDT, *Civ. d. Rinasc. in Italia*, tr. it., II, 95.

I.

La conquista, che il Burckhardt ascrive a grande merito degli uomini del nostro Rinascimento, è quella che essi fecero del concetto intorno al valore proprio dell'uomo e alla sua superiorità sulla natura. Noto abbastanza è come tale concetto si sia fatto strada a grado a grado nella coscienza degli uomini di quell'età; ma finora non è stata studiata la forma filosofica che assunse ben presto, e con cui vigorosamente si spiegò nelle menti dei maggiori pensatori.

Il problema filosofico concerne, da una parte, la posizione dell'uomo di fronte a Dio inteso come principio trascendente della realtà; e riceve nel Rinascimento una soluzione naturalistica, poichè si assegna alla vita umana un fine immanente. Ma, dall'altra, riguarda la posizione dell'uomo di fronte alla natura, con la quale egli era dalla filosofia antica mescolato e confuso; e riceve per questo rispetto una soluzione opposta alla prima; una soluzione, che rivendica l'autonomia dell'uomo di fronte alla natura inferiore, ricollegandolo alla divinità trascendente. Onde per un verso si nega, ma per l'altro si è condotti a riaffermare l' immortalità. E si hanno due diversi e talvolta opposti indirizzi di filosofare; i quali concorrono nella speculazione di Tommaso Campanella, che ben si può considerare come il frutto più maturo del Rinascimento italiano.

II.

Uno dei più notevoli sonetti del Campanella, innanzi ai quali lo studioso della storia del pensiero si ferma colpito da lampi di intuizioni profonde, è quello segnato col n. 34 della *Scelta* pubblicata da Tobia Adami nel 1622, e quindi scritto anteriormente, come io credo, al 1607 [1]. È intitolato: *Che la malizia in questa vita e nell'altra ancora è danno, e che la bontà bea qua e là*: e vuole perciò esprimere il concetto che non occorra una vita oltremondana per assicurare il premio alla virtù e il castigo alla colpa; e combattere pertanto implicitamente la vecchia teodicea, che ricava una prova dell' immortalità dell'anima dal concetto dell'assoluta giustizia di Dio. Il sonetto dice:

> Seco ogni colpa è doglia, e trae la pena
> nella mente o nel corpo o nella fama:
> se non repente, a farsi pian pian mena
> la robba, il sangue, o l'amicizia grama.
>
> Se contra voglia seco ella non pena,
> vera colpa non fu: e se 'l tormento ama,
> ch' è amaro a Cecca e dolce a Maddalena,
> per far giustizia in sè, virtù si chiama.
>
> La coscïenza d'una bontà vera
> basta a far l'uom beato; ed infelice
> la finta ed ignorante, ancor ch'altèra.
>
> Ciò Simon Piero al mago Simon dice,
> quando volessim dir che l'alma pèra,
> ch'altre pur vite e sorti a sè predice.

Il Campanella è convinto, come risulta dalle stesse poesie e da tutti i suoi scritti, che l'anima infatti predica a sè un'altra vita oltre a questa, in cui pare che soffra

---

[1] V. *Poesie*, a cura di G. Gentile, 2ª ed., Firenze, Sansoni, 1938, pp. 95-96; e per la cronologia la pref., p. 3.

il giusto e l' ingiusto goda; un'altra vita, in cui le parti s' invertiranno, come molti filosofi e tutti i teologi dicono. Ma nel suo naturalismo, in cui la natura tutta, compreso l'uomo, si spiega *iuxta propria principia*, senza ricorso a nulla di trascendente, crede che la giustizia s'adempia già perfettamente in questa vita, e il castigo sia immanente alla colpa stessa, come il premio alla virtù; o, come oggi si direbbe, che il valore è nella stessa volontà che lo realizza; o ancora, come diceva Kant (che pure continua anche lui a desumere dal concetto della giustizia la fede nell' immortalità dell'anima), che il bene supremo risieda appunto nella buona volontà. *Seco ogni colpa è doglia*; e le pene che essa trae con sè, naturalmente, nell'anima e nel corpo, nelle sostanze, nella famiglia, e anche nelle amicizie, sono conseguenze della stessa natura della colpa. La quale s'accompagna con la coscienza di sè, e quindi col rimorso, col *penar seco*. E qui s'arresta il ciclo della colpa. Chè se il rimorso genera la contrizione, il tormento dolce alla penitente Maddalena (« remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum » [1]), allora, dice il Campanella, non è più colpa, anzi virtù: allora la volontà, quella stessa della colpa, fa *giustizia in sè*. Che è il ciclo della redenzione. Chè se manca la coscienza del male, il male non c' è; ma c' è la miseria del male, giacchè infelice è chi si stimi ignorando che sia bontà vera, come infelice chi finge d'esser buono: mancando all'uno e all'altro quella bontà, nel cui possesso o nella cui coscienza consiste la beatitudine.

Concetti, che il Campanella svolge anche nella *Philosophia realis* [2]. Dove insiste sulla tesi che « naturalis est punitio culpae », perchè ogni vizio è una violazione delle

[1] Luc., VII, 47.

[2] *Moral.*, c. XIV, a. 1 e 2. Cfr. il son. *Modo di filosofare*, nelle *Poesie*, ed. Gentile [2], p. 16.

leggi di natura, ed è punito nelle sue conseguenze dalla stessa natura, che non può esser violata.

« In questo modo », è stato detto [1], « il Campanella precedeva i moderni, e specialmente lo Spencer (benchè non trasmodi al pari di costui, mantenendosi egli nei giusti limiti), che riguarda le reazioni naturali come l'unico mezzo di disciplina morale ». Ma tra lo Spencer e il Campanella c'è una gran differenza, tutta a vantaggio del filosofo italiano: chè per lo Spencer la reazione della natura è semplice reazione meccanica, alla quale non è necessaria la coscienza del male; laddove pel Campanella senza dissidio interno non c'è colpa. Ossia per l'uno il male è un puro fatto o fenomeno naturale, laddove per l'altro è sì anche un fatto naturale, poichè si oppone alle leggi della natura, ma si realizza nella volontà, e qui attinge il suo valore e la possibilità del proprio superamento. *Se contra voglia seco ella non pena, vera colpa non fu*! Anche nella teoria della conoscenza il filosofo italiano può parere un puro sensualista, della stessa risma dello Spencer: ma il senso, a cui egli riduce ogni forma del conoscere, non è pura passività, ma, com' è stato notato, percezione della passività: è perciò intelletto e senso in uno. Sicchè il suo sensualismo, attentamente considerato, si rivela una forma di idealismo.

Il concetto piuttosto dell' immanente valore della volontà anticipa, senza dubbio, una delle più salde e fondamentali dottrine del kantismo. Ma negli ultimi versi del sonetto è ricondotto dall'autore a un'autorità che toglierebbe ad esso ogni importanza storica, facendolo apparire quasi opinione antichissima della stessa Chiesa cristiana, e, secondo il Campanella, dell'età apostolica quantunque poi sopraffatta dalla più diffusa e prevalente dottrina, che riconnette la giustizia divina all' im-

[1] G. B. Gerini, *Gli scrittori pedag. ital. del sec. XVII*, Torino, Paravia, 1900, p. 160.

mortalità trascendente. A intendere l'accenno dei vv. 12-13 giova leggere l'esposizione che fa del sonetto lo stesso autore in questi termini: « Notabile sonetto per far conoscere che il male punisce l'uomo da sè subito e che, quando non è vero male, non porta pena contro il volere. E che la coscienza netta può bear l'uomo. E quantunque l'alma fosse mortale, è più beato chi vive bene e puramente che gli malfattori. Questa sentenza è di san Piero in san Clemente Romano, dove risponde a Simon Mago, che dicea che con la speranza dell'altra vita perdiamo la presente. E nell'ultimo verso pruova che sia immortale, perchè essa alma ha tali sillogismi efficaci a provarlo; e trovansi oltre le profezie e religione ».

Così, nella seconda canzone della *Salmodia metafisicale,* appartenente al periodo delle più dure sofferenze del povero prigioniero chiuso in un'orribile fossa di Castel Sant' Elmo, dice a Dio:

> Io con gli amici pur sempre ti scuso
> ch'altro secolo in premio a tuo' riserbi,
> e che i malvagi in sè sieno infelici
> sempre affliggendo gli animi superbi
> sdegno, ignoranza e sospetto rinchiuso;
> e che di lor fortune traditrici
> traboccan sempre al fine.

E nell'esposizione commenta: « A' buoni s'aspetta un'altra vita in premio. E che di più in questa vita gli tristi sono più puniti in verità, che gli buoni internamente, bench' e' non paia; come pur disse san Piero a Simon Mago, ecc. » [1]. Nello stesso tempo componeva quel trattato, così caratteristico, contro epicurei e machiavellisti, che diede nel 1607 manoscritto a Gaspare Scioppio, e fu da costui intitolato *Atheismus triumphatus*: il trattato che contiene tutta la teodicea del Campanella.

[1] *Poesie,* ed. Gentile [2], p. 142-43.

Quivi nel cap. XVI rispondeva « quaestioni atrocissimae, vexanti mentes hominum, praecipue Epicureos et Macchiavellistas »: alla domanda cioè di Geremia e di altri profeti: « Quare via impiorum prosperatur? ». E la sua prima risposta è quella ortodossa: « Dico hoc contrarium esse ei, quod credunt. Quippe enim hoc certum est argumentum, quod homini conveniat alia melior vita, ut bene Athenagora [1] argumentatur, et, post hanc, futura sit recompensatio bonorum et malorum.... Profecto, si tu credis provedentiam et amorem Dei erga suas creaturas, hoc argumentum moraliter convincit quod nimirum altera sit vita » [2]

Dove ognun vede che il Campanella ripete l'argomento già addotto da tanti, ma non gli attribuisce nessun valore, poichè avverte che esso può creare una convinzione morale in chi già creda nella provvidenza, ma non vale per gli epicurei, che anche questa provvidenza negano. Quindi tutta la forza della sua polemica si restringe alla serie degli argomenti (ai quali passa subito dopo) desunti da considerazioni meramente naturali, o meglio naturalistiche. Basti la prima, che è questa: « *Insuper assero, quod etiam si haec non credis* bonum erit operari bonum secundum naturam. Operari enim se-

---

[1] Cfr. il suo scritto *De resurrectione cadaverum*; che il Campanella potè leggere così tradotto dal FICINO (*Opera*, Basilea, 1561, t. II, p. 1872): « Providentia.... providit ergo composito quoque iudicium dispensaturum iuste, commune praemium vel supplicium pro actionibus passionibusque animae corporique communibus. Iudicium vero eiusmodi in vita praesenti minus impletur, ubi impii quidem plerumque fortunati sunt, pii vero iustique frequenter infortunati.... Nisi enim praemia manerent vitae sequentis, providentia iustitiaque divina traherentur in dubium. Homo quin etiam brutis foret miserabilior, qui religionis et iustitiae gratia, corporeis se privat oblectamentis et incommoda subit innumera. Ipsaque virtus, religio, leges deliramenta forent atque detrimenta ».

[2] Parisiis, Du Bray, 1636, p. 222.

cundum naturam cuilibet sano iucundum est, dicunt physiologi. Ergo pravi homines operantur malum contra naturam et regulas eius; ergo semper moesti sunt. Gaudium autem eorum apparens est falsumque, quod subito perditur, sicut gaudium aegroti bibentis aquam contra legem medici magna cum voluptate; sed statim affert mortem; et voluptas falsa fuit. Plus capit voluptatis qui in fame manducat panem caseumque, prout natura statuit, quam qui sine fame vitulum saginatum. Hoc autem nec Epicurus negat: ergo si famem expectes, non es minor rege in cibo potuque ».

Ma più ci interessa qui la conclusione, dove si afferma che « Petrus Apostolus hoc arcanum docuit contra Simonem Magum, quod, etsi alia non superesset vita, conscientia recta in hac beatum facit hominem magis, quam quaecunque fortuna laeta incredulorum. Ecce ergo quia boni sunt beati undequaque. Et quidem qui non statuit vitae probitatem experimento proprio agnoscere, hanc philosophiam nunquam agnoscet. Et ego testis sum, qui de omni vivendi modo examen feci. Scio etiam caros mihi puritate conscientiae ac vitae probitate longe magis gaudere, quam quibuscumque deliciis » [1].

La discussione di san Pietro e Simon Mago intorno all' immortalità dell'anima, a cui dal Campanella s'allude ripetutamente, è nelle Pseudo-clementine *Ricognizioni*, scritte, a quel che pare, al principio del sec. III, e che il Campanella poteva aver lette prima dell' inizio della sua ventisettenne prigionia, e citare a memoria scrivendo le *Poesie* e l'*Atheismus*. E benchè egli potesse a ragione vantare una portentosa memoria, questa volta bisogna pur dire che gli sia fallita. Ivi infatti san Pietro dice a Simon Mago che è segno della bontà divina dare il suo sole e la sua pioggia egualmente ai giusti e agl' ingiusti; ma aggiunge subito: « Sed hoc

---

[1] *Ath. tr.*, pp. 223 e 225.

videretur iniustum, si bonos malosque aequali semper sorte censeret, et nisi frugum causa hoc faceret, quibus perfrui aequaliter omnes, qui in hoc mundo nati sunt, conveniret ». Se non che, egli osserva, a quel modo che la pioggia mandata da Dio nutre del pari le biade e il loglio, e poi, al tempo della raccolta, le granaglie vengono conservate, e la paglia e il loglio bruciati, così nel dì del giudizio i giusti entreranno nel regno di Dio e gl' ingiusti verranno reietti, e allora alla bontà succederà la giustizia di Dio. Per san Pietro non si può negare che « si aequalis permaneret perpetuo malis et bonis, iam hoc non solum bonum non esset, sed et iniustum atque iniquum videretur », perchè non vi sarebbe più differenza di merito dal giusto all' ingiusto. Al che Simon Mago naturalmente oppone: « Unum est, de quo mihi velim satisfieri, num immortalis sit anima: non enim possum onus subire iustitiae, nisi prius de immortalitate animae sciam, quae utique si immortalis non est, nec praedicationis tuae poterit stare professio ».

Ma di ciò non può contentarlo Pietro, che solo dalla giustizia di Dio crede si possa dedurre l' immortalità dell'anima; e poichè Simone insiste nel chiedere che si metta da parte la questione della divina giustizia, che egli non può concedere se prima non gli si provi quella vita immortale in cui essa si compirebbe, Pietro infine gli dichiara apertamente: « Audi. Nonnulli hominum blasphemantes Deum et omnem vitam suam iniustitiae voluptate ducentes, in lectulis suis defuncti sunt consequuti finem vitae inter suos et honorabilem sepulturam; alii vero, Deum colentes et cum omni iustitia et sobrietate vitam suam in parsimonia conservantes pro iustitiae observantia, in desertis interiere, ita ut ne sepultura quidem haberentur digni. Ubi est ergo iustitia Dei, si anima immortalis non est, quae vel, si impie egerit, poenas in futuro, vel, si pie et iuste, praemia consequatur? ». Alla quale dichiarazione segue uno stringente

dialogo in cui Simone dice: « Hoc utique est quod nos incredulos facit, quia multi bene agentes male pereunt; et rursum, multi impie agentes longi temporis cum beatitudine vitam finiunt. — Et Petrus: Hoc ipsum, inquit, quod te ad incredulitatem trahit, nobis certam fidem facit, quia iudicium erit. Etenim cum certum sit Deum iustum esse, necessarium et consequens est, aliud esse seculum, in quo unusquisque pro meritis recipiens iustitiam Dei probet. Quod si nunc omnes homines pro meritis suis reciperent, vere nos fallere videbamur dicentes futurum esse iudicium: et ideo hoc ipsum, quod in praesenti vita non redditur unicuique pro actibus suis, fidem indubitabilem facit scientibus Deum esse iustum, quia iudicium erit. — Et Simon: Cur ergo mihi non persuadetur? — Petrus ait: Quia verum prophetam non audisti, dicentem (Matth. 6): Quaerite primo iustitiam eius, et haec omnia adponentur vobis. — Et Simon: Indulge, inquit, mihi nolenti primo iustitiam quaerere, antequam sciam an immortalis sit anima. — Et Petrus: Et tu mihi hoc unum indulge, quod non possim facere aliter quam me Propheta veritatis edocuit. — Tum Simon: Certum est, inquit, non posse te adserere quod immortalis sit anima; et hoc cavillaris, sciens, quod si mortalis probetur, radicitus convellatur religionis istius, quam conaris adserere, tota professio: et ideo laudo quidem prudentiam tuam, non tamen probo persuasionem: multis enim persuades suscipere religionem et libidinis subire continentiam sub spe futurorum bonorum, quibus evenit ut neque praesentibus perfruantur et decipiantur futuris. Simul enim ut mortui fuerint, etiam anima pariter extinguetur » [1].

La conclusione è quella che doveva essere: contro

---

[1] D. CLEMENTIS *Recognitionum* libri tres, RUFINO TORANO Aquileiense interprete, in *Clementina* hoc est B. CLEMENTIS ROMANI *Opera*, Coloniae Agripp., 1569, pp. 56-7 (edizione che potè essere usata dal C.).

Simone, *principia negantem*, Pietro non ha modo di dimostrare nè la giustizia divina, nè l'umana immortalità; e finisce con lo sdegnarsi contro la sfrontatezza dell'ateo. Nessun accenno, come si vede, all'ardita tesi immanentistica che il Campanella credeva aver incontrata in quella discussione. Anzi, per lo scrittore delle *Ricognizioni*, non v' è giustizia senza un'altra vita. Che è la recisa negazione della tesi svolta nel suo sonetto dal Campanella.

Come la memoria del filosofo calabrese potesse in questo caso ingannarsi, non è difficile intendere; e sarebbe inutile spendervi attorno parole. Certo, al ricordo di quella vivace discussione tra san Pietro e Simon Mago, che avevagli dovuto fare molta impressione, egli mescolava il ricordo d'altre letture relative allo stesso argomento: letture bensì di scrittori molto recenti, poichè l' idea d'una giustizia immanente nello stesso mondo dell'esperienza suppone la negazione o il dubbio intorno al mondo che trascende l'esperienza, e insomma quella critica del concetto dell' immortalità dell'anima, che è propria del Rinascimento.

Ancora nella *Theologia platonica* di Marsilio Ficino, composta tra il 1469 e il '74 [1], la felicità umana importa la vita oltremondana, e le prime parole dell'opera sono queste: « Cum genus humanum, propter inquietudinem animi imbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam, duriorem quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque caeteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicius homine. Quoniam vero fieri nequit, ut homo, qui Dei cultu propius cunctis mortalibus accedit ad Deum beatitudinis authorem, omnino sit omnium infelicissimus; solum autem post mortem corporis beatior

[1] G. SAITTA, *La filosofia di M. Ficino*, Messina, Principato, 1923, p. 29.

effici potest; necessarium esse videtur animis nostris ab hoc carcere discedentibus lucem aliquam superesse »[1].

Così, quando nel 1516, nel suo *De immortalitate animae*, Pietro Pomponazzi con quelle stesse armi della filosofia aristotelica che erano state per tanti secoli adoperate a difesa dei dommi cristiani, ebbe impugnato l' immortalità dell'anima, si trovò subito innanzi all'obbiezione, che allora o non c' è un Dio a reggere il mondo, o (ciò che è assurdo) egli è iniquo. E il Pomponazzi, ispirandosi forse allo stoicismo, ma sopra tutto alla logica immanentistica e originale del suo pensiero, rispose « neutrum sequi ». Nessun male rimane essenzialmente impunito, nessun bene irrimunerato[2]. V'ha un doppio modo d'intendere la pena e il premio: un modo, per cui

---

[1] FICINO, *Theol. Plat.*, I, 1, in *Opera*, ediz. Basilea, 1561, t. I, p. 79.

[2] Il FIORENTINO, *Il Risorg. filos. nel Quattrocento*, Napoli, 1885, p. 218, attribuisce al Pontano il merito di avere nel suo trattato *De prudentia* (1496) concepito « la virtù fine a se stessa, e da ricercare per sè, non per altro fine. Il che lo disgiunge non solo da Aristotele, ma dai suoi predecessori, dal Valla, e dal Filelfo, i quali si erano accostati più ad Epicuro ». E cita alcune frasi tolte dal cap. 11 del lib. II. Sicchè il Pontano avrebbe anticipato di venti anni l'affermazione del Pomponazzi, che il premio della virtù non può essere se non la virtù stessa. Ma basta leggere quelle frasi nel contesto e accostarle a quello che si dice nel capitolo seguente dello stesso libro, per vedere che la virtù è concepita da lui come fine a se stessa nello stesso senso dell' αὐτάρκεια aristotelica, ed egli non sorpassa il punto di vista eudemonistico di Aristotele. Vedi i due luoghi riferiti nell'*Appendice*, I, 1, pp. 495-96.

Pel concetto stoico della virtù premio a se stessa, SENECA, *Ep.*, 93; e cfr. ROHDE, *Psyche*, tr. it., II, 318 *n.*, CLAUDIANO, *Paneg. dictus Manlio Theodoro*, vv. 1 ss.:

> Ipsa quidem virtus pretium sibi, solaque late
> Fortunae secura nitet, nec fascibus ullis
> Erigitur, plausuve petit clarescere vulgi.

E già SILIO ITALICO, *Pun.*, XIII, 663: « Ipsa quidem virtus sibimet pulcherrima merces ». Cfr. OVIDIO, *Ex Ponto*, II, 3, 33.

la pena o il premio è essenziale ed inseparabile; e un altro, per cui, invece, è accidentale e quindi separabile: « Praemium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quae hominem felicem facit. Nihil enim maius natura humana habere potest ipsa virtute, quandoquidem ipsa sola hominem securum facit et remotum ab omni perturbatione. Omnia namque in studioso consonant: nihil timens, nihil sperans, sed in prosperis et adversis uniformiter se habens, sicut dicitur in fine I (cap. 90) *Ethicorum*. Et Plato in *Critone* dixit: ' Viro bono neque vivo neque defuncto potest aliquod malum contingere '. At opposito modo de vitio: poena namque vitiosi est ipsum vitium, quo nihil miserius, nihil infelicius esse potest. Quam autem perversa sit vita vitiosi et maxime fugienda manifestat Aristoteles VII *Ethicorum*, ubi ostendit quod vitioso omnia dissonant: nemini fidus, namque ipse sibi neque vigilans neque dormiens quiescit, diris corporis et animi cruciatibus angustiatur: vita infelicissima. Adeo quod nullus sapiens, quantumcumque egenus, corpore infirmus, a bonis fortunae destitutus, eligeret vitam tyranni, vel alicuius potentis vitiosi malletque sapiens in sua dispositione permanere. Itaque omnis virtuosus virtute sua et felicitate praemiatur. Quare Aristoteles, 30. *Problematum*, X problemate, quo quaerit cur in certaminibus [1] apponuntur praemia, at non in virtutibus et scientiis, dicit, hoc ideo contingere, quoniam virtus ipsa est sibi praemium. Nam cum praemium debeat esse praestantius certamine, nihilque prudentia potest esse praestantius, sibi ipsi igitur praemium est [2]. At contrarium de vitio

Eco di letture stoiche è un detto del Petrarca « Vera virtus, ut philosophis placet, ipsa sibi stimulus, ipsa est premium, ipsa sibi cursus et bravium »; *Famil*, XXI, 15, 5.

[1] *Probl.* XXX, 11 (10 nelle antiche ediz.), 956 b 16: τῆς μὲν κατὰ τὸ σῶμα ἀγωνίας.

[2] *Ivi*, 956 b 30-33: Ἔτι δὲ δεῖ τῆς ἀγωνίας τὸ ἆθλον κρεῖττον εἶναι· ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν γυμνικῶν ἀθλημάτων τὸ ἆθλον αἱρετώτερον καὶ βέλτιον τῆς ἀγωνίας· σοφίας δὲ τί ἂν ἆθλον βέλτιον γένοιτο;

contingit. Ideo nullus vitiosus impunitus relinquitur, quandoquidem vitium ipsum sibi vitioso sit poena ».

Il premio che può mancare alla virtù è quello accidentale; e lo stesso dicasi della pena che può mancare alla colpa; e perciò soltanto rispetto a questi premi e pene accidentali si può dire che non ogni bene sia ricompensato e non ogni male punito. *Neque hoc inconvenit*, trattandosi di punti di vista, come oggi si direbbe, estranei alla natura intrinseca del bene e del male. Ma, nota il Pomponazzi, due cose sono da osservare: 1° che il premio essenziale è assai più perfetto dell'accidentale, come la virtù, p. e., del denaro; e la pena della colpa è ben altra dal danno, con cui essa può essere punita; 2° che il premio accidentale od estrinseco non si somma al pregio intrinseco della virtù; anzi lo scema. « Exempli causa, si aliquis virtuose operatur sine spe praemii, alter vero cum spe praemii, actus secundi non ita virtuosus habetur sicut primi ». E maggiore quindi è il premio del virtuoso cui non tocchi nessun premio accidentale. E viceversa, il contrario può dirsi della pena: « cum poena damni adiungitur culpae, diminuit culpam ». Sicchè il Pomponazzi potrà conchiudere da ultimo: « studiose operans, non expectans praemium aliud a virtute, longe virtuosius et magis ingenue videtur operari quam ille, qui ultra virtutem praemium aliquod expectat; quique fugit vitium ob turpitudinem vitii, non propter timorem poenae debitae pro vitio, magis laudandus videtur quam qui evitat vitium propter timorem poenae.... Quare perfectius asserentes animam mortalem melius videntur salvare rationem virtutis quam asserentes ipsam immortalem. Spes namque praemii et poenae timor videntur servilitatem quandam importare, quae rationi virtutis contrariatur » [1].

Bisognerà venire fino a Spinoza, perchè si senta ri-

---

[1] *De imm. animae*, cap. XIV.

petere, non per influsso del Campanella, nè del Pomponazzi, ma forse del filosofo ebreo medievale Maimonide [1], e sopra tutto per una rigorosa elaborazione delle idee immanentistiche della filosofia neoplatonica, destinata a risolversi in schietto naturalismo, che « beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus » (*Eth.*, V, 42). Ma Spinoza, proiettando tutta la realtà dello spirito nel pensiero divino, che è la stessa realtà della natura, rende inconcepibile, senza libertà, questa virtù, che non sarà intesa nel suo valore assoluto prima di Kant.

III.

È noto che un puro naturalista il Campanella non è; come non è Bruno, e nessuno dei filosofi moderni prima dello Spinoza. Anche Campanella perciò ha bisogno dell' immortalità trascendente dell'anima: di un'anima che non si spieghi come un risultato o un principio della stessa natura, ma la trascenda, e postuli una realtà superiore. La tendenza immanentistica del suo pensiero si palesa tuttavia anche nella sua maniera di argomentare l' immortalità: fondata sulla osservazione della profonda differenza che separa l'uomo dal mondo naturale, onde l'uomo sovrasta a tutte le cose e celebra una natura analoga a quella di Dio, in quanto domina l' universo, ne regge le forze e crea un mondo che è suo. Tra le poesie della *Scelta* una delle più belle è quella che canta

---

[1] *Guide des égarés*, trad. Munk, III, 51-54; cfr. L.-G. Lévy, *Maïmonide*, Paris, Alcan, 1911, p. 256; e una mia nota in Spinoza, *Etica*, Bari, Laterza, 1915, p. 370. Anche Spinoza, per motivi diversi del Campanella, ma non meno del Campanella crede l'anima immortale; e, come già il C., dice che « *quamvis nesciremus mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen et religionem et absolute omnia quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus...., prima haberemus* » (*Eth.*, V, 41).

con alta e commossa ispirazione la possanza dell'uomo [1], e di cui si può vedere come il primo abbozzo nella primitiva redazione del *De sensu rerum*. Si leggano infatti queste rozze pagine vibranti di poesia:

« L'uomo nasce nudo, inerme, con poca industria, piangendo, senza sapere lattare, nè mangiare, nè aiutarsi; e tutti gli altri animali vestiti di squamme, di piume, di pelo, armati di denti, di corna, di spine, d'onghie, d'artiglio, di rostro; e sapeno subito caminare, mangiare e aiutarsi [2]. E nondimeno l'uomo tra poco tempo tutti gli animali vince, e si veste di loro pelli, e mangia le loro

---

[1] *Poesie*, ed. Gentile², pp. 186 ss. Sarà riferita nel cap. XI della Parte prima di questo stesso volume, pp. 373 sgg.

[2] È evidente in questo tratto (cfr. *Della possanza dell'uomo*, vv. 1-14) la reminiscenza del mito di Protagora sull'origine dell'uomo e della società (PLATONE, *Protag.*, XI). Ma questo contrasto tra l' infermità fisica dell'uomo e la forza degli altri animali era diventato negli scrittori del Rinascimento proverbiale sull'esempio di Plinio (*Nat. Hist.*, VII, proemio), che il LANDINO così tradusse (nel suo volgarizzamento, pubbl. nel 1476): « Cominceremo dall'uomo, per cagion del quale pare che la natura abbia prodotto tutte le altre cose. Ma non sanza gran prezzo ci ha dato tante cose, e con crudeltà ha voluto ci sieno coste troppo care, in forma che difficilmente si può giudicare se migliore madre inverso di noi è stata, o più crudele matrigna. Imprima l'uomo è solo tra tutti gli altri, el quale la natura non ricuopre colle sue cose medesime, ma con quelle d'altro. Agli altri animali è dono el suo vestire naturale, o guscio o corteccia o cuoio o spini o setole o pelo o piume o penne o squame o velli. Gli arbori ancora con due bucci sono difesi dal freddo e dal caldo. Solo l'uomo è prodotto dalla natura nudo; e 'l dì che nasce, in terra nudo cade, cominciandosi dal pianto. Nè altro animale è prodotto alle lacrime se non l'uomo, e queste sono el principio della sua vita. Nè ride alcuno prima che 'l quadragesimo dì, ma piange subito che è nato. E benchè ogni bestia, eziandio quelle nascono tra noi, nascendo rimanghi libera, solo l'uomo, nato per signoreggiare agli altri animali, è legato e, quasi per malo augurio, comincia la sua vita da legami e da supplicii. Nè questo male gli adiviene per altro suo errore, se non per essere nato » ecc. ecc. Ma da

carne, e li doma, e cavalca, e se arma delle loro armi, usa la loro forza come sua, si veste di oro, d'argento. di ferro; e nuota in mare, vola in aria come Dedalo, corre per terra con li piedi suoi e d'animale, e tutto il mondo cammina per acqua vincendo l'onde superbissime ed i fieri venti, come signore del mare; e tutti gli metalli al suo uso doma, e stende. Adopera li alberi, fa navi, stanze, sedie, casse, fuoco; si mangia gli loro frutti, si serve delle foglie e fiori a spassi e a medicine; usa le pietre, monti, selve, a suo gusto; e pare essere il signore del mondo, non che dell'animali. Ora, qual animale forte e sagace può fare quello che fa l'uomo, inerme, nudo, debole e timido, nè una minima parte di questo? Mi dirai, l'api si fanno repubblica, come l'uomo; l'elefanti la religione, li ragni le reti così sottili che non fa l'uomo, altri li nidi; altri la guerra bene usare sanno. E ti dico, che tutte quante cose fanno gli altri animali fa l'uomo, e assai più; chè esso istituisce repubbliche, fa leggi e cittadi, tempii, religione a Dio; medicina meglio che i cani ibici e ippopotamo, e se ognuno di loro ad una cosa sola, ed egli a mille è buono. Più, fa le reti per li uccelli come il ragno, le celle come l'api, la milizia come grui e pesci, e da tutti piglia esempio, e migliora ogni loro arte e industria. E vince la forza dell'elefante, che porta sopra una torre d'uomini, lo doma e commanda; e cossì al leone; occide e mangia le balene.

« Che si può dire più? Nullo animale, benchè abbia le mani, come la scimia e l'orso, sa adoperare il fuoco, nè toccare, nè pigliarlo dal sole, cavarlo dalle pietre,

---

queste pessimistiche considerazioni Plinio traeva la conseguenza malinconica, lontanissima dal pensiero di Campanella: « È sanza fallo somma stultizia, avendo noi tale principio, persuaderci essere nati per usare superbia ». Come lungamente questo motivo pliniano sia stato sviluppato dal GELLI nei primi nove diall. della sua *Circe*, è dimostrato da C. BONARDI, *G. B. Gelli e le sue opere*, Città di Castello, 1899, pp. 98 ss.

accenderlo, mitigare con quello i metalli, gittare i monti, cuocere le vivande, e fare tuoni e lampi. Come Dio fa nell'aria, così fa l'uomo con l'artiglieria; e, quello che è cosa stupenda, fa di notte giorno con le candele e con ogli accesi, tanto mirabilmente, che si serve del fuoco come di cosa vile rispetto a lui. Or, se l'uomo non avesse altra anima che dal fuoco, potria sprezzare sì nobilissima e potentissima natura, che gli animali non osano mirare, e molte nazioni l'adorano? L'arte del fuoco è unica dell'uomo. E dare senso alla scrittura, farla parlare, e che li orologi notino il tempo, e l'uso della calamita che mira al polo, sono invenzioni d'animo divino.

« Ma l'astronomia mostra l'uomo celeste, poichè mira in suso, e misura la grandezza delle stelle, numera i moti, e quello che non vede lo finge, con epicicli ed eccentrici; e fa li conti suoi tanto giusti, non solo come cognoscitore, ma quasi come fabro del cielo. E in tanta varietà de opinioni del modello e principii delle cose, si mostra la divinità sua, che per tante vie camina alla conoscenza del Creatore. E quello che stupendo è, ha trovato quando si fanno l'ecclissi de' luminari, e le predice mille secoli inanti, e le congiunzioni ed aspetti de tutte le stelle, le nature e nomi, le comete, significati ed influssi, quello che fanno in terra, in acqua, in aria; i tempi de' solstizii ed equinozii, li mutamenti loro, e dell'apogeo ed eccentricitati, che riescono a capello; e quando Dio varia qualche cosa in cielo, l'uomo s'accorge, e nota le anomalie e irregolarità sue; e sempre fa nuove tavole e indici di cose lontanissime, e argomenta la morte e la vita non solo dell'uomo, ma dell'animali, delle repubbliche, de' regni, anzi del mondo stesso, che ha di perire per fuoco » [1].

---

[1] *Del senso delle cose*, lib. II, cap. 25, in GENTILE, *Studi sul Rinascimento*[2], pp. 227-29 [ora 3ª ed., *Opere*, vol. XV, Firenze 1968, pp. 205-07].

Insomma, l'uomo, come si canterà nelle *Poesie* [1], è un « secondo Dio » in virtù del suo pensiero. Concetto, che ritornerà in Giambattista Vico [2], e si può dire uno dei germi che si schiuderanno nella *Scienza Nuova*. Al tempo del Campanella, e per influsso molto probabilmente di lui, s'incontra anche nel Galilei, malgrado il suo naturalismo. Chi non ricorda il celebre indiamento dell' intelletto umano nella prima giornata del *Dialogo dei massimi sistemi*? Quivi, distinti i due modi, intensivo ed estensivo, dell' intendere, dice che « *extensive*, cioè quanto alla moltitudine degli intelligibili, che sono infiniti, l' intender umano è come nullo, quando bene egli intendesse mille proposizioni, perchè mille rispetto all' infinità è come uno zero; ma, pigliando l' intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione..., l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perchè le sa tutte. Ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, poichè arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore ». Anche il Galilei ha questo senso profondo della divinità dell' intelligenza umana: « Anzi, quando io vo considerando quante e quanto maravigliose cose hanno intese, investigate ed operate gli uomini, pur troppo chiaramente conosco io ed intendo esser la mente umana opera di Dio, e delle più eccellenti ». Anche lui è ispirato quasi a cantare la potenza mirabile dell' ingegno dell'uomo: « Io son molte volte andato meco medesimo considerando, in proposito

---

[1] *Della possanza dell'uomo*, vv. 16-17.

[2] Cfr. GENTILE, *Studi vichiani* [3ª ed., *Opere*, vol. XVI, pp. 42 sgg.].

di questo che di presente dite, quanto grande sia l'acutezza dell'ingegno umano: e mentre io discorro per tante e tanto maravigliose invenzioni trovate da gli uomini, sì nelle arti come nelle lettere, e poi fo reflessione sopra il saper mio, tanto lontano dal potersi promettere non solo di ritrovarne alcuna di nuovo, ma anco di apprendere delle già ritrovate, confuso dallo stupore ed afflitto dalla disperazione, mi reputo poco meno che infelice. S'io guardo alcuna statua delle eccellenti, dico a me medesimo: — E quando sapresti levare il soverchio da un pezzo di marmo, e scoprire sì bella figura che vi era nascosa? Quando mescolare e distendere sopra una tela o parete colori diversi, e con essi rappresentare tutti gli oggetti visibili, come un Michelagnolo, un Raffaello, un Tiziano? — S'io guardo quel che hanno ritrovato gli uomini nel compartir gl'intervalli musici, nello stabilir precetti e regole per potergli maneggiar con diletto mirabile dell'udito, quando potrò io finir di stupire? Che dirò dei tanti e sì diversi strumenti? La lettura dei poeti eccellenti di qual meraviglia riempie chi attentamente considera l'invenzion de' concetti e la spiegatura loro? Che diremo dell'architettura? Che dell'arte navigatoria? Ma sopra tutte le invenzioni stupende, qual eminenza di mente fu quella di colui che s'immaginò di trovar modo di comunicare i suoi più reconditi pensieri a qualsivoglia altra persona, benchè distante per lunghissimo intervallo di luogo e di tempo? parlare con quelli che son nell'Indie? parlare a quelli che non sono ancora nati, nè saranno se non di qua a mille e dieci mila anni? e con qual facilità? con i vari accozzamenti di venti caratteruzzi sopra una carta! Sia questo il sigillo di tutte le ammirande invenzioni umane » [1].

---

[1] *Opere*, ed. naz., VII (1ª ed.), 128-31. Su questo luogo v. B. Spaventa, *Esperienza e metafisica*, Torino-Roma, Loescher, 1888, pp. 218-9 e *Scritti filosofici*, ediz. Gentile, Napoli, Morano,

Ma questo concetto della natura divina dell' uomo nel Galilei evidentemente è una semplice eco, affiochita da questa espressione del sentimento personale della propria debolezza; conseguenza, a sua volta, della posizione galileiana. Per Galileo infatti il divino è nella natura, fuori dell'uomo, e la stessa grandezza umana apparisce perciò qualcosa di estraneo all'uomo che l'afferma e l'ammira stupefatto, quasi la più alta meraviglia della divina natura. Pel Campanella invece è uno dei concetti centrali della sua speculazione. La quale ne trae argomento a quella vigorosa metafisica del divino, per cui il Campanella dal naturalismo telesiano si solleva a una filosofia naturalistica della religione (poichè egli, e non Herbert di Cherbury, è il vero iniziatore della dottrina della *religione naturale*), e quindi alle sue rivoluzionarie idee, politiche e sociali, rappresentate nella utopia della *Città del sole*.

Chi confronti col capitolo del *De sensu rerum* del Campanella, intitolato *Della immortalità e divinità dell'uomo*, e col capitolo 7, forse contemporaneo, del suo *Atheismus triumphatus*, inteso anch'esso a provare « hominem animo divino immortalique donatum esse », nonchè col posteriore articolo introduttivo al cap. 2 del XIV libro della sua *Metafisica*, dove si adducono « de hominis excellentia super animalia et divinitate eius animae rationes efficacissimae et sensatae », il suo canto della possanza dell'uomo, vi troverà lo spunto di una dimostrazione filosofica, dal Campanella più volte ripetuta, della natura divina e quindi immortale dell'anima umana. L'uomo, egli dice, non è un essere tra gli altri della natura, perchè nessuno effetto si può sopra la sua causa elevare. « Ma noi veggiamo che l'uomo non si ferma sotto la natura degli

---

1900, pp. 383-7. V. FAZIO-ALLMAYER, *G. Galilei*, nella collez. « I grandi pensatori » del Sandron, Palermo, 1911, p. 155; e una mia nota in GALILEI, *Frammenti e lettere*, con introd. e note di G. Gentile, 2ª ed., Livorno, Giusti, 1925, p. 26.

elementi e del sole e della terra; ma molto più sopra loro intende, desidera; e opera, più che nullo effetto loro, altissimi effetti. Talchè non pende da loro, ma da caggione molto più alta, che Dio s'appella. Ecco che quando l'uomo va coggitando, pensa sopra il sole, e poi sopra, e poi fuori del cielo, e più mondi infinitamente, come escogitano pure gli Epicurei. Dunque, di qualche infinita causa ella è effetto, e non del sole e della terra, sopra li quali infinitamente trapassa »[1]. E discorsi i titoli dell'eccellenza e potenza dell'uomo, tocca efficacemente la profonda radice della differenza tra l'universal natura e l'uomo: « Tutti gli animali stanno dentro il ventre del mondo, e l'uomo con loro, come vermi dentro il ventre dell'animale; e pure solo gli uomini s'accorgeno che cosa è questo grande animale e li suoi principii, corsi, vita e morte. Dunque, l'uomo sta non solo come verme, ma come ammiratore e luogotenente della prima causa architettrice de ogni cosa ». Il pensiero infatti è ciò che si oppone alla natura, distinguendola da sè e in sè contenendola. Di qui il significato storico della poesia del Campanella e di tutti gli altri luoghi, in cui egli tratta questo argomento della preminenza dell'uomo.

IV.

Ma si tratta di un argomento caro ai filosofi italiani del Rinascimento; e potrebbe parere ereditato senz'altro dagli scrittori classici.

Dante, trattando nel *Convivio* della nobiltà dell'uomo,

---

[1] *Del senso delle cose*, cap. cit. Il sole e la terra, o il caldo e il freddo, erano le due *nature agenti* della fisica telesiana seguita dal Campanella.

ricorreva con la memoria al magnifico salmo biblico, che chiede a Dio:

> Quid est homo, quod memor es eius?
> aut filius hominis, quoniam visitas eum?
> Minuisti eum paulo minus ab angelis;
> gloria et honore coronasti eum,
> et constituisti eum super opera manuum tuarum.
> Omnia subiecisti sub pedibus eius,
> oves et boves universas,
> insuper et pecora campi,
> volucres caeli, et pisces maris
> qui perambulant semitas maris.

Ma il Salmista ne traeva solo argomento a celebrare con gratitudine la grandezza meravigliosa di Dio, terminando come aveva cominciato: *Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra!* [1].

I nostri scrittori del Rinascimento invece si compiacevano, come già Lattanzio [2], di leggere in Ovidio i celebri versi che nelle *Metamorfosi* (I, 76-86) fan seguito alla descrizione della origine di tutte le cose naturali:

> Sanctius his animal mentisque capacius altae
> Deerat adhuc, et quod dominari in cetera posset.
> Natus homo est: sive hunc divino semine fecit
> ille opifex rerum, mundi melioris origo,
> Sive recens tellus seductaque nuper ab alto
> Aethere cognati retinebat semina caeli;

---

[1] Salm. VIII.

[2] *De opificio Dei*, c. 2 e *Div. Instit.*, II, 2. Vedi ora l'accurato studio del prof. E. GARIN, *La «dignitas hominis» e la letteratura patristica*, nella *Rinascita* di Firenze I (1938), 102-146. Dove, pur mettendosi giustamente in luce la diffusione e l'importanza del concetto della umana dignità anche nei Padri, si riconosce lo speciale rilievo e significato che il concetto assume posteriormente, e che pertanto, anche dopo i nuovi studi, queste mie pagine di più di vent'anni «mantengono oggi tutto il loro valore» (p. 102).

Quam satus Iapeto mixtam fluvialibus undis
Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum;
Pronaque cum spectent animalia cetera terram,
Os homini sublime dedit, caelumque videre
Iussit et erectos ad sidera tollere vultus [1].

Cicerone nel *De legibus* (I, 7) aveva anch'egli contrapposto l'uomo alla natura con parole pur care ai nostri scrittori del Rinascimento: « Animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam conditione generatum a supremo deo: solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis, particeps rationis et cogitationis, cum cetera sint omnia expertia. Quid est autem, non dicam in homine, sed in omni caelo atque terra, ratione divinius? ». E nel *De natura deorum* (II, 56), per dimostrare « quantae res hominibus quamque eximiae tributae sint », questa poneva a capo di tutte le prerogative degli uomini: « Quae (providentia naturae) primum eos humo excitatos celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. Sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus

---

[1] Vedi le citazioni di questo luogo in VALLA, *Dialectica*, I, 9; PLATINA, *De falso et vero bono*, in *Opera*, Colonia, 1551, p. 16; CARDANO, *De rer. varietate*, lib. VIII, c. 40, Basilea, 1581, pp. 490-491; CAMPANELLA, *Philos. sens. demonstr.*, Epist. proem. Cfr. G. S. FELICI, *Le dottrine filosofico-religiose di T. C.*, Lanciano, Carabba, 1895, p. 16.

Anche MINUCIO FELICE (*Octav.*, 17): « Praecipue cum a feris beluis hoc differamus, quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sint prospicere nisi pabulum, nos, quibus vultus erectus, quibus suspectus in caelum datus est, sermo et ratio, per quae Deum adgnoscimus, sentimus, imitamur, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem: sacrilegii enim vel maxime instar est, humi quaerere quod in sublimi debeas invenire ».

animantium pertinet ». Dove le parole ricordano quelle del *De sensu rerum* campanelliano; e il concetto stoico, qui riprodotto da Cicerone, è certamente la fonte da cui sgorga il remoto principio del pensiero del Campanella. Ma evidente è il divario tra quella che per Cicerone può dirsi una semplice differenza di grado, e l'opposizione qualitativa che il Campanella scorge tra lo spettacolo e lo spettatore, la natura e la mente.

Anche l'esaltazione dell'eccellenza umana era un motivo dell'antica polemica, stoica prima e poi neoplatonica, in favore del concetto della finalità e della provvidenza divina contro il meccanismo epicureo. E in Cicerone (*De nat. deor.*, II, 60) [1] si ritrovano tanti dei colori adoperati nella poesia del Campanella sulla possanza dell'uomo: l' intelligenza di questo, l'eloquenza, il linguaggio, le mani, « multarum artium ministrae », l'addomesticamento delle bestie, lo sfruttamento di tutti gli esseri e di tutte le forze della natura, e il dominio delle potenze più violente, del mare e dei venti: « Nos campis, nos montibus fruimur, nostri sunt amnes, nostri lacus, nos fruges serimus, nos arbores, nos aquarum inductionibus terris fecunditatem damus, nos flumina arcemus, derigimus, avertimus, nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur ». Che più? la umana ragione è penetrata fino nel cielo. « Soli enim ex animantibus nos astrorum ortus, obitus cursusque cognovimus; ab hominum genere finitus est dies, mensis, annus, defectiones solis et lunae cognitae praedictaeque in omne posterum tempus, quae, quantae, quando futurae sint. Quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum.... ». Ma, se i colori son quelli prestati dagli scrittori antichi, nel Rinascimento c' è uno

[1] La fonte di questa parte del *De nat. deor.* è Panezio; cfr. R. Hirzel, *Untersuch. z. Ciceros philos. Schriften*, I Th. (Leipzig, Hirzel, 1877), p. 203.

spirito nuovo, derivante dalla riscossa dell'uomo, che ripiglia l'antico tema della sua preminenza nel mondo per contrapporsi a questo, nella sua autonomia, quasi centro, come più tardi si svelerà, d'una nuova concezione della vita

V.

Questa opposizione dello spirito alla natura non è opera del rigido naturalismo del Pomponazzi e del Telesio, ma del platonismo fiorentino, che è l'altro affluente, per dir così, della filosofia del Campanella, e senza dubbio la diretta sorgente de' suoi pensieri sulla dignità ed eccellenza dell'uomo. È noto in qual conto egli teneva il Pico [1]; ed è celebre l'orazione *De hominis dignitate,* che il Pico scrisse nel 1486 [2]. E pensava di pronunziarla a Roma prima della discussione delle sue tesi anche più celebri.

In questa orazione il mirandolano comincia dall'accennare alle lodi dell'umana natura fatte da altri [3], e

---

[1] V. la sua lettera del 1607 al Querengo in CAMPANELLA, *Lettere,* ed. Spampanato, Bari, Laterza, 1927, p. 130.

[2] Ved. L. DOREZ, *Lettres inédites de Jean Pic de la Mirandole,* nel *Giorn. stor. lett. it.,* XXV (1895), 354, 357-358, e L. DOREZ et L. THUASNE, *Pic de la Mir. en France,* Paris, Leroux, 1897, p. 55. — Pel *De hom. dign.* mi attengo alla ediz. delle *Opera omnia,* Basilea, 1601, pp. 207 sgg. È noto (v. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinasc. in Italia,* trad. it., Firenze, 1900, II, 95 n. 1) che il titolo *De hom. dign.* corrisponde soltanto a una parte dell'orazione, che originariamente era tra le *Commentationes,* e ricevette più tardi quel titolo.

[3] Tra questi altri egli ricorda Asclepio, che disse l'uomo *magnum miraculum*: ossia quello degli scritti ermetici che è intitolato *Asclepius,* trad. da Apuleio e già commentato dal Ficino. V. il cap. 3, da cui è evidente che il Pico pur toglie lo spunto del suo scritto: in FICINO, *Opera,* ediz. Basilea, 1561, t. II, pp. 1859-60.

trova che nessuno finora ha mai colpito nel segno: « Magna haec quidem, sed non principalia, id est, quae summae admirationis privilegium sibi iure vindicent ». Gli altri per esempio, avevan rivolto la loro attenzione alle proprietà che l'uomo ha comuni con gli angeli, posti anch'essi dal platonismo alessandrino tra mezzo la natura e Dio. Ma, si chiede il Pico, perchè la nostra ammirazione non si rivolge piuttosto agli angeli dei cori celesti? Il vero, l' unico miracolo del mondo, è l' uomo. Perchè? Creato il mondo, parve a Dio necessario un essere « qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur ». C' era, insomma, la natura, oggetto del pensiero, mancava il pensiero. E pure tutto pareva già fosse stato creato: « nec erat in archetypis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio haereditarium largiretur, nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. Iam plena omnia; omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa ».

Stupenda immagine, in cui si raffigura la situazione propria del naturalismo, che, lasciandosi alle spalle lo spirito, non trova lacuna di sorta nel reale; sicchè, quando si sforza di concepire lo stesso spirito, lo degrada e disumanizza, facendolo rientrare nel quadro generale del meccanismo della natura. Ed ecco la soluzione del Pico che assegna, secondo lui, il vero valore specifico dell'uomo, mettendolo al di sopra della stessa natura angelica. All'uomo non fu dato da Dio nulla di proprio; venne bensì conferito « commune quidquid privatum singulis fuerat ». Messolo in mezzo al mondo, compendio ed epilogo di tutto, Dio avrebbe indicato ad Adamo la sua prerogativa, come l'essenza stessa della libertà. L'uomo non ha una natura specifica sua, e non ha perciò leggi a cui soggiaccia, nè limiti entro cui si restringa necessariamente la sua attività, salvo quelli ch'egli stesso s' imponga liberamente. Egli non è nè celeste nè terreno, nè immortale nè mor-

tale: libero creatore di se medesimo (« sui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor »), sarà quel che vorrà. Può tralignare abbrutendosi, e potrà rigenerarsi in Dio « ex sui animi sententia ». E questa è la felicità, questa la grandezza dell'uomo: essergli dato d'ottenere quanto desidera, farsi quello che vuole. I bruti, da una parte, e le nature celesti, dall'altra, sono immediatamente quello che saranno sempre. L'uomo sul nascere non porta seco se non i germi di tutte le vite: dei quali germoglieranno e daran frutto quelli che saranno da lui coltivati.

Tale la vera analogia tra l'uomo e Dio, il Pico dirà nell' *Heptaplus* (V, 6) [1], a commento del biblico « Faciamus hominem ad imaginem nostram ». Non è la mente, secondo il Pico, che assomiglia l'uomo a Dio, perchè le proprietà di essa « quanto in angelis sunt quam in nobis et potiora et contrariae minus naturae admixta, tanto cum divina natura plus similitudinis et cognationis habentia ». Anche nell'*Heptaplus* osserverà, che fa d'uopo cercare un che di peculiare nell'uomo, ond'egli sia simile a Dio, e che non abbia in comune con nessun'altra creatura. « Id quid esse aliud potest, quam quod hominis substantia.... omnium in se naturarum substantias et totius universitatis plenitudinem re ipsa complectitur? ». E insisterà sul « re ipsa », notando che in ciò consiste appunto la differenza tra gli angeli e qualunque essere intelligente da una parte, e l'uomo dall'altra: chè anche quelli contengono le forme e le ragioni di tutto, in quanto ognuno è intelletto che conosce tutto. « At vero, quemadmodum Deus non solum ob id quod omnia intelligit, sed quia in se ipso verae rerum substantiae perfectionem totam unit et colligit; ita et

---

[1] Scritto nel 1489: cfr. *G. P. della Mirandola e la cabala*, studio del p. G. Oreglia, Mirandola, 1894, p. 62. Vedi ora Garin, *Giovanni Pico della Mirandola Vita e dottrina*, Firenze, 1937.

homo.... ad integritatem suae substantiae omnes totius mundi naturas corrogat et counit ». Le forme che si raccolgono nell' intelletto sono, conforme alla dottrina aristotelica, prive di quella realtà della sostanza, che implica la materia: onde la mente, in cui Pico non trova la peculiare natura dell'uomo, è l' intelletto astratto, che ha fuori di sè la realtà; l' intelletto aristotelico, quel motore immobile, che non poteva concepirsi creatore del mondo, poichè questo è materia oltre che forma, ed esso è pura forma. La mente invece, che si può attribuire in proprio all'uomo e a Dio, sarebbe attività non contemplatrice, bensì creatrice, realizzatrice dell'essere della sostanza [1] (« perfectionem totam substantiae »): lo spirito, insomma, concepito non più secondo l' intellettualismo greco, per cui la mente ha la realtà di contro a sè; ma secondo l' idealismo cristiano, pel quale la vera realtà è opera dello stesso spirito [2].

VI.

Il Pico tuttavia era stato preceduto dalla vasta speculazione ficiniana intorno alla natura dell'anima, e propriamente intorno alla natura divina e immortale di essa: argomento, com' è noto, della già citata *Theologia platonica* [3].

Marsilio Ficino aveva letto nello pseudoplatonico *Assioco* questo luogo, che nella stessa traduzione ficiniana fu certamente sotto gli occhi del Campanella [4],

---

[1] Cfr. i miei *Studi vichiani* [2], pp. 63-65 [3ª ed., *Opere*, XVI, pp. 60-62].

[2] Cfr. MASSETANI, *La filos. cabalistica di G. Pico della Mirandola*, Empoli, Traversari, 1897, c. VI.

[3] Sulle idee del Ficino di cui si tratta in questo paragrafo, importante capitolo in SAITTA, *La filos. di M. Ficino*, pp. 153-177.

[4] Che cita l'*Assioco*, nelle *Poesie*, ed. Gentile [2], p. 167.

e pare se ne ricordi nella sua poesia sulla possanza dell'uomo: « At haec multae sunt perpulchraeque de animi immortalitate rationes. Neque enim mortalis natura in tam varias res attollere sese posset, ut contemneret ingenium ferarum, conderet urbes, respublicas constitueret, respiceret etiam in caelum et astrorum videret revolutiones cursusque, solis et lunae ortus item et occasus, defectus, celeritatem, distantias, aequinoctiaque et duplices conversiones, Pleiadum etiam et hiemis atque aestatis ventos, imbriumque casus et horrendos turbinum raptus, ut comprehensos quoque mundi labores saeculis traderet, nisi divinus quidam mentibus nostris spiritus inesset, quo complexum notitiamque tantarum attingeret rerum »[1].

Ma in un capitolo della *Theologia platonica* (XIII, 3), che si direbbe la fonte diretta del Campanella, lo spunto dell'*Assioco* è svolto in una delle pagine più belle della storia del concetto della libertà e della potenza dello spirito umano: « Caetera animalia vel absque arte vivunt, vel singula una quadam arte, ad cuius usum non ipsa se conferunt, sed fatali lege trahuntur: cuius signum est, quod ad operis fabricandi industriam nihil proficiunt tempore. Contra homines artium innumerabilium inventores sunt, quas suo exequuntur arbitrio: quod significatur ex eo, quod singuli multas exercent artes, mutant et diuturno usu fiunt solertiores ».

Il solo uomo insomma ha una storia, perchè è libero. La *legge fatale* della natura inferiore è l' immutabilità; la libertà umana invece è mutazione e progresso. L 'uomo perciò è creatore d' un mondo suo, giacchè, quel che è più mirabile, « humanae artes fabricant per se ipsas quaecumque fabricat ipsa natura, quasi non servi simus naturae, sed aemuli ». L' uomo non solo imita le opere della natura, ne' suoi dipinti, p. e., e in

[1] *Ax.*, p. 270 B-C.

tutte le opere d'arte che paion vive e naturali; ma invade il campo della stessa natura con le sue costruzioni magnifiche, e con le sue officine di metalli e di vetri: « naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat ».

« Similis ergo ferme vis hominis est naturae divinae, quandoquidem homo per se ipsum, idest per suum consilium atque artem, regit seipsum a corporalis naturae limitibus minime circumscriptum, et singula naturae altioris opera aemulatur. Et tanto minus quam bruta naturae inferioris eget subsidio, quanto pauciora corporis munimenta sortitus est a natura quam bruta, sed ipsemet illa sua copia construit alimenta, vestes, strumenta, habitacula, suppellectilia, arma. Ideo cum ipse sua facultate se fulciat, fulcit uberius quam bestias ipsa natura ».

A cominciare dai piaceri dei sensi, che l' ingegno umano moltiplica sempre, laddove «bruta brevissimis naturae claustris concluduntur », per venire a tutto ciò che di utile inventa di continuo, fino alle opere più alte della sua attività disinteressata, dalle quali non pure non s'attende vantaggio di sorta, ma riceve spesso incomodi e molestie.

« In iis artificiis animadvertere licet, quemadmodum homo et omnes et undique tractat mundi materias, quasi homini omnes subiiciantur. Tractat, inquam, elementa, lapides, metalla et plantas et animalia, et in multas traducit formas atque figuras, quod nunquam bestiae faciunt. Neque uno est elemento contentus aut quibusdam, ut bruta, sed utitur omnibus, quasi sit omnium dominus. Terram calcat, sulcat aquam, altissimis turribus conscendit in aerem, ut pennas Daedali vel Icari praetermittam [1]. Accendit ignem, et foco familiariter utitur et delectatur praecipue ipse solus [2]. Merito caelesti elemento

---

[1] Cfr. Campanella, *Della possanza dell'uomo*, vv. 17-20, 26-7.
[2] Cfr. ancora del Campanella, vv. 46 sgg.

solum caeleste animal delectatur [1]. Caelesti virtute ascendit caelum, atque metitur [2]; supercaelesti mente transcendit caelum. Nec utitur tantum elementis homo, sed ornat, quod nullum facit brutorum. Quam mirabilis per omnem orbem terrae cultura! Quam stupenda aedificiorum structura et urbium! Irrigatio aquarum quam artificiosa! Vicem gerit Dei, qui omnia elementa habitat colitque omnia et terrae praesens non abest ab aetere. Atqui non modo elementis, verum etiam elementorum animalibus utitur omnibus, terrenis, aquatilibus, volatilibus ad escam, commoditatem et voluptatem [3]; supernis caelestibusque [4] ad doctrinam magiaeque miracula. Nec utitur brutis solum, sed et imperat. Fieri quidem potest, ut armis quibusdam a natura acceptis bruta nonnulla quandoque vel impetum in hominem faciant, vel hominis effugiant impetum; homo autem, acceptis a se ipso armis et vitat ferarum impetus et fugat et domat. Quis vidit unquam homines ullos sub bestiarum imperio detineri, quemadmodum ubique videmus tam immanissimarum ferarum

---

[1] Concetto stoico. Cfr. CICER., *Tuscul.*, I, 18, 42, e meglio LATTANZIO, *Divin. Instit.*, VII, 9: « Praeterea non exiguum immortalitatis argumentum est, quod homo solus caelesti elemento utitur. Nam cum rerum natura his duobus elementis, quae repugnantia sibi atque inimica sunt, constet, igne et aqua, quorum alterum caelo, alterum terrae adscribitur: ceterae animantes, quia terrenae mortalesque sunt, terreno et gravi utuntur elemento, homo solus ignem in usu habet, quod est elementum leve, sublime, caeleste. Ea vero quae ponderosa sunt, ad mortem deprimunt, et quae levia sunt, ad vitam sublevant, quia vita in summo est, mors in imo. Et ut lux esse sine igne non potest, sic vita sine luce. Ignis igitur elementum est lucis ac vitae: unde apparet hominem, qui eo utitur, immortalem sortitum esse conditionem, quia id illi familiare est, quod facit vitam ».

[2] Cfr. Campanella, *Della possanza dell'uomo*, vv. 18-19.

[3] Cfr. vv. 31-8.

[4] Ossia, degli angeli e dèmoni.

quam mitium armenta per omnem vitam parere hominibus? Non imperat bestiis homo crudeliter tantum, sed gubernat etiam illas, fovet et docet. Universalis providentia Dei, qui est universalis causa, propria est; homo igitur, qui universaliter cunctis et viventibus et non viventibus providet, est quidam Deus: Deus est procul dubio animalium, qui utitur omnibus, imperat cunctis, instruit plurima. Deum quoque esse constitit elementorum, qui habitat colitque omnia; Deum denique omnium materiarum, qui tractat omnes, vertit et format ».

Da tutte queste prove della divinità dell'anima anche il Ficino conchiude: « Qui tot tantisque in rebus corpori dominatur et immortalis Dei gerit vicem, est proculdubio immortalis ». Pure ci son prove di gran lunga superiori della sublime natura dell'uomo. Il quale, non pago delle arti che si riferiscono al dominio del mondo materiale, si solleva a una forma più spirituale del divino mediante l'esercizio della sua potenza morale, che si dispiega sulla volontà propria od altrui; giacchè egli solo tra gli animali s' innalza al dominio di se medesimo, e quindi degli altri, nella famiglia, nello Stato, nel genere umano. Egli solo tra gli animali è capace di sacrificarsi per il pubblico bene, fino ad incontrare la morte, « utpote qui singula haec mortalia despicit bona, communis aeternique boni firmitati confisus ». E dimostra poi anche più evidentemente la sua divina natura con le scienze pure e le arti belle, che non si possono in nessun modo considerare indirizzate alla soddisfazione di bisogni terreni, e nelle quali l'anima sdegna di già il ministero del corpo. Nè basta: « Unum illud est in primis animadvertendum, quod artificis solertis opus artificiose constructum non potest quilibet, qua ratione quove modo sit constructum discernere, sed solum qui eodem pollet artis ingenio. Nemo enim discerneret qua via Archimedes sphaeras constituit aeneas, eisque motus motibus caelestibus similes tradidit, nisi simili esset ingenio prae-

ditus. *Et qui propter ingenii similitudinem discernit, is certe posset easdem constituere, postquam agnovit,* modo non deesset materia. Cum igitur homo caelorum ordinem, unde moveantur, quo progrediantur, et quibus mensuris quidve pariant, viderit, quis neget eum esse ingenio, ut ita loquar, pene eodem quo et author ille caelorum? ac posse quodammodo caelos facere, si instrumenta nactus fuerit materiamque caelestem, postquam facit eos nunc, licet ex alia materia, tamen persimiles ordine? ».

Con che il Ficino ha toccato da maestro il fondo della questione, enunciando chiaramente, come già in altro luogo della stessa *Teologia* [1], il concetto del conoscere come attività costruttiva del conosciuto; quel concetto, da cui prenderà le mosse la speculazione del Vico più di due secoli dopo, e che sarà fissato dal filosofo napoletano nel celebre motto: « verum et factum convertuntur ». Nè anche qui il Ficino ammette l' identità tra la mente umana e la divina; e non era possibile l'ammettesse; e perciò si arresta a quello stesso scetticismo, a cui s'arresterà anche il Vico. Ma quella certa somiglianza che scorge tra le due menti, era il più alto segno del divino che si potesse scorgere nello spirito umano finchè restava una natura fuori di esso, e un cielo di Dio cotanto diverso da quello di Archimede, come solo possibile termine di ragguaglio.

VII.

Dal Ficino, dal Pico e dagli scritti ermetici già recati in latino per opera del Ficino dipende l'esaltazione che si fa dell' uomo nell'ultimo dialogo della *Circe* pubblicata nel 1549 in Firenze dal filosofo calzaiuolo Giambattista Gelli. Basta leggerne alcuni periodi, dove dice della dignità

---

[1] Cfr. i miei *Studi vichiani* [2], pp. 32-33 [3ª ed., *Opere*, XVI, pp. 30-31].

che dà all'uomo la sua « volontà libera »: dignità tanto meravigliosa, che « quei primi sapienti di Egitto lo chiamaron solamente per questo il gran Miracolo de la natura. Perchè tutte le altre creature hanno avuto una certa legge, per la quale elle non possono conseguire altro fine che quello che è stato ordinato loro dalla natura: nè possono uscire in modo alcuno di que' termini che ella ha assegnato loro. E l'uomo, per avere questa volontà libera, può acquistarne uno più degno e uno manco degno, come pare a lui, o inchinandosi inverso quelle cose che sono inferiori a lui, o rivolgendosi inverso quelle che gli sono superiori. Imperocchè se egli si darà tutto al ventre, tenendo sempre la bocca e la faccia fitta ne la terra, egli diventerà stupido e simile a le piante, e se egli s'immergerà troppo nella dilettazione sensitiva, diverrà simile ai bruti. Ma se egli, voltando la faccia al cielo, considererà filosofando la bellezza dei cieli e il maraviglioso ordine de la natura, egli si muterà di terreno in animale celeste; e se egli, sprezzati tutti gli impedimenti del corpo, attenderà a contemplare le cose divine, si farà quasi uno Iddio.... Egli può farsi tutto quello che egli vuole »[1]. E anche nella dedica della stessa *Circe* a Cosimo de' Medici, il Gelli aveva scritto: « In potestà de l'uomo è stato liberamente posto il potersi eleggere quel modo nel quale più gli piace vivere, e quasi come un nuovo Proteo trasformarsi in tutto quello che egli vuole, prendendo, a guisa di camaleonte, il color di tutte quelle cose a le quali egli più si avvicina con l'affetto; e finalmente, farsi o terreno o divino, e a quello stato trapassare che a la elezione del libero voler suo piacerà più ».

Il concetto dei neoplatonici fiorentini sarà ripreso nello *Spaccio de la bestia trionfante* (1584) da Giordano Bruno, che se ne gioverà a rivendicare, contro la concezione antistorica dell'età dell'oro, il valore della libertà

---

[1] *Opere*, Firenze, Le Monnier, 1855, p. 144.

e del lavoro onde l'uomo crea a se stesso il suo destino e la sua civiltà. Dice Giove (e nel dialogo riferisce Sofia): « che gli dèi aveano donato a l'uomo l' intelletto e le mani, e l'aveano fatto simile a loro, donandogli facultà sopra gli altri animali, la qual consiste non solo in poter operare secondo la natura ed ordinario, ma ed oltre, fuor le leggi di quella; acciò, formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade, senza la quale non arrebe detta similitudine, venesse ad serbarsi dio de la terra. Quella certo, quando verrà ad essere ociosa, sarà frustratoria e vana, come indarno è l'occhio che non vede, e mano che non apprende. E per questo ha determinato la Providenza, che vegna occupato ne l'azione per le mani, e contemplazione per l' intelletto, de maniera che non contemple senza azione e non opre senza contemplazione. Ne l'età dunque de l'oro per l'ocio gli uomini non erano più virtuosi, che sin al presente le bestie son virtuose; e forse erano più stupidi, che molte di queste. Or, essendo tra essi per l'emulazione d'atti divini e adattazione di spirituosi affetti nate le difficultadi, risorte le necessitadi, sono acuiti gl' ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti; e sempre di giorno in giorno, per mezzo de l'egestade, da la profundità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni. Onde, sempre più e più per le sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi da l'esser bestiale, più altamente s'approssimano a l'esser divino » [1].

Qui Bruno addita sicuramente il valore dell' uomo come spirito creatore del suo mondo nella storia; e torna ad adombrare quel concetto del progresso che già

---

[1] *Opere italiane*, ed. Gentile[2], II, 152. Su questa celebrazione bruniana dell'umano lavoro cfr. SPAVENTA, *Saggi di Critica*, Napoli, 1867, pp. 160-165.

era lampeggiato alla sua mente nella *Cena de le ceneri* [1]. Qui prenunzia Vico.

Al quale pure prelude Cesare Cremonini, di Cento (1552-1631), il celebre professore aristotelico padovano amico di Galileo, filosofo e scrittore troppo più famoso che conosciuto. In una prolusione, letta a Padova il 26 gennaio 1597, egli contrappone l'uomo alla natura, e la filosofia fa consistere nella conoscenza di sè, come epilogo del reale, e mirabile potenza di libera attività, così come farà G. B. Vico nella prima delle sue Orazioni inaugurali [2].

VIII.

Ma questa speculazione intorno al valore dell'uomo, che è il valore dello spirito di fronte alla natura, salita nel Ficino, nel Pico e nel Bruno a così alte cime, era stata iniziata in Firenze stessa un ventennio prima del Ficino, e rispondeva a un generale movimento dello spirito del Quattrocento italiano. Uno de' suoi storici più acuti [3] ha scritto: « Jadis, alors que la cité de Dieu se prolongeait sur la terre, l' homme, exilé d'un jour dans une vallée de larmes, ne gardait d'autre noblesse que son origine et n'avait d'autre mission qu'à préparer par

---

[1] Vedi qui appresso il capitolo VII.

[2] Vedine l'estratto che ne riferisco nell'*Appendice*, I, II, p. 496. Sul Cremonini v. D. BERTI, *Di C. Crem. e della sua controversia con l'Inquisizione di Padova e di Roma* (Roma, 1878; estr. dalle *Mem. della R. Acc. dei Linc.*, 1877-78, sc. mor.); L. MABILLEAU, *C. C.*, Paris, Hachette, 1881; e CHARBONNEL, *La pensée ital. au XVI^{e} siècle et le courant libertin*, Paris, Champion, 1919, pp. 230-274. Ma sul Cremonini manca ancora un lavoro che ne dimostri il reale valore storico.

[3] PH. MONNIER, *Le Quattrocento*, Paris, 1901, t. I, p. 48. Cfr. BURCKHARDT, *La Civiltà del Rinasc. in Italia*, trad. it., II, 95.

le jeûne et la repentance son avenir. Aujourd'hui, dans la realité présente de la joie et de la beauté, l'homme est tout. Il n'est plus esclave, il est maître, il n'est plus membre, il est chef. Il n'est plus clerc, docteur, baron, drapier, guelfe, gibelin, chrétien: il est lui. Il s'est fait lui-même: — Je me suis fait moi-même, — disait Pontano. Son but est lui-même: *li hom at faiz pour luimeisme*, disait Latini ». Già la polemica dantesca contro la definizione che Federico II aveva dato della nobiltà, era stata uno dei primi segni del risveglio della coscienza umana. Ma per gli umanisti la questione sulla natura della nobiltà fu uno dei temi favoriti, e i molti dialoghi e trattati che se ne scrissero, sono tra i più eloquenti segni del tempo. Il Bruni, il Poggio, il Piccolomini, il Platina, il Landino, il Filelfo, lo stesso Ficino [1] dicono a una voce, che nobili non si nasce, ma si diventa con le proprie opere. Ecco, per esempio, quel che scriveva il Platina con quel vivo senso della dignità umana che l' Umanesimo promoveva: « Frustra nituntur qui, omissa virtute, nobilitatem tanquam haereditarium munus a maioribus expetant. Quis enim generosum hunc dixerit, qui indignus genere et praeclaro nomine tantum insignis ? Nobilitas enim virtutis socia et comes, proprio labore quaesita, non alieno, cum vitiis stare nullo modo potest. Unde verum illud Senecae tragici est: ' Qui genus iactat suum, aliena laudat '. Gloriari quidem possumus nos a claris maioribus sanguinem, artus, viscera accepisse: nobilitatem vero nequaquam, *quae tota ex animis nostris pendet*, et non aliunde venit, ne ignarum vulgus sequamur, qui persaepe in maximos errores dilabitur, cuiusque opinio raro cum sapientia convenit» [2].

Lo stesso concetto stoicizzante del valore creativo e della assoluta autonomia della volontà umana si fa

---

[1] BURCKHARDT, II, 102-3; ROSSI, *Quattrocento*, 2ª ed., pp. 132-3.
[2] *De vera nobilitate*, in *Opera*, Colonia, 1561, p. 60.

strada nella discussione intorno al potere della fortuna; contro la quale, per bocca di Leon Battista Alberti, l'uomo afferma vigorosamente la propria potenza come sorgente della propria fortuna. Tutti gli scritti morali di quest'uomo così rappresentativo dello spirito del Rinascimento sono una rivendicazione della libertà dell'uomo dalla cieca forza della natura esterna e del caso, e un continuo incitamento all'uomo perchè vegga nella sua vita l'effetto delle proprie azioni.

Ne' giovanili *Intercenali* rappresenta egli la vita umana come un fiume, e mentre vede correre alla morte chi si affida alla corrente, addita la saviezza di quelli che fanno piuttosto assegnamento sulle proprie forze: « Meliori idcirco in sorte sunt hi qui, ab ipsis primordiis fisi propriis viribus, nando hunc ipsum vitae cursum peragunt: namque cum illis praeclare quidem agitur, qui, natandi peritia freti atque adiuti, modo otiosi parumper commorari peneque sequentem naviculam aut tabulas fluvio devectas praestolari, modo item maximis viribus ut scopulos evitent, contendere atque ad litus usque pro laude advolare didicere ».

Contro chi attribuisce alla fortuna l'ingiusta largizione dei comodi e degli onori ai malvagi, e quindi contro la vecchia dottrina teologica che rinvia a un'altra vita l'adempimento della divina giustizia, scrive: « Quis putarit fortunam vi sua malos extollere, ubi palam est, eos ferme omnes, qui vulgo fortunati dicuntur, hominum improbitate aut stultitia crevisse? Tolle cupiditates, tolle ignaviam, sustuleris imperium, si, quod illi attribuendum est, fregeris vim, neglexeris impetum furentis fortunae. — Est profecto, ut dicis, atque ideo mortalium sorti vel potius ingeniis condolendum est, qui vel nesciant, vel nequeant consilio, prudentia aut virtute integra perfrui » [1].

---

[1] *Opera inedita*, ed. Mancini, Firenze, 1890, pp. 138, 216.

Più tardi nel proemio al trattato *Della famiglia* tornava a notare più chiaramente: « Da molti veggo la fortuna più volte essere senza vera cagione incolpata. E scorgo molti, per loro stultizia scorsi ne' casi sinistri, biasimarsi della fortuna e dolersi d'essere agitati da quelle fluttuosissime sue onde, nelle quali, stolti! se stessi precipitarono. E così molti inetti, de' suoi errati, dicono, altrui forza funne cagione. Ma se alcuno, con diligenzia qui vorrà investigare qual cosa molto estolla e accresca le famiglie, qual'anche le mantenga in sublime grado d'onore e di felicità, costui apertamente vedrà *gli uomini aversi d'ogni suo bene cagione e d'ogni suo male* .... Non è potere della fortuna; non è, come alcuni sciocchi credono, così facile vincere chi non voglia esser vinto. Tiene giogo la fortuna solo a chi sè gli sottomette ».

La virtù, non la fortuna, è il principio dell'umana grandezza: una virtù, che non è grazia celeste, ma umana volontà: quella *virtù* appunto che predicherà il Machiavelli. « Così adunque si può statuire, la fortuna essere invalida e debolissima a rapirci qualunque nostra minima virtù: e dobbiamo giudicare la virtù sufficiente a contendere e occupare ogni sublime e eccelsa cosa, amplissimi principati, supreme laudi, eterna fama e immortal gloria. E conviensi non dubitare che cosa qual si sia, ove tu la cerchi e ami, non t'è più facile ad averla e ottenerla, che la virtù. Non ha virtù se non chi non la vuole » [1].

E più arditamente, nel terzo libro *Della tranquillità dell'animo*: « Voglio ne' tuoi mali invochi aiuto da Dio; ma non voglio in questo t'abbandoni, e diati a intendere non potere in te di te quello che tu puoi. Resta, quando che sia, sollecitare gl' Iddii con tanti tuoi voti e chieste. Eccita in te la tua virtù: *sat sit mens sana in corpore sano*. La mente nostra sarà sana quanto la

---

[1] *Opere volgari*, ed. Bonucci, t. II, pp. 6, 10, 14-15.

vorremo esser sana »[1]. La stessa virtù dunque, che il Machiavelli contrapporrà alla fortuna ricercando nei *Discorsi* « quale fu più cagione dello imperio che acquistarono i Romani, o la virtù o la fortuna »; e combattendo Livio perchè « rade volte è che facci parlare ad alcuno romano, dove ei racconti della virtù, che non vi aggiunga la fortuna », « la qual cosa », egli soggiunge, « io non voglio confessare in alcun modo, nè credo ancora si possa sostenere ». E un'altra eco dell'Alberti sarà nel *Principe*, dove si ammonisce che la fortuna « dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle »[2].

Questo concetto della potenza, che ha radice nella volontà dell'uomo, è la fede del Machiavelli. Perciò anche nell' *Asino d'oro* scriverà:

> Creder che senza te, per te contrasti
> Dio, standoti ozïoso e ginocchioni,
> Ha molti regni e molti Stati guasti.
>
> E' son ben necessarie l'orazioni,
> E matto al tutto è quel ch'al popol vieta
> Le ceremonie e le sue divozioni:
>
> Perchè da quelle in ver par che si mieta
> Union e buono ordine, e da quello
> Buona fortuna poi dipende e lieta.

---

[1] *Op. volg.*, I, 113.

[2] *Disc.*, II, 1 e *Princ.*, c. 25. Veggasi invece nell'*Appendice*, I, III, p. 502, come l'aristotelico PONTANO nel suo *De fortuna* ancora nel 1503 (cfr. GASPARY, *St. lett. ital.*², II, 1, p. 396) si tenga stretto all'antico concetto pagano (v. ARIST., *Phys.*, II, 4-6; *Eth. Eud.*, VII, 14 e *Magna Moral.*, II, 8; BOEZIO, *De consol. philos.*, II, pr. 2, ecc.), celebrato da DANTE (*Inf.*, VII, 67-96), d'una fortuna operante « oltre la difension de' senni umani ». Il PETRARCA, invece, giunse ad affermare: « Sola virtus fortunae legibus libera est, atque illa olluctante clarius nitet »: *De remed. utr. fort.*, II, 1, in *Opera*, Basilea, 1581, p. 107; cfr. BOLOGNA, *Nuovi studi sul Petrarca*, Roma, Albrighi-Segati e C., 1914, p. 52. Pel Machiavelli v. F. ERCOLE, *Lo « Stato » nel pensiero di N. M.*, I, 17.

Ma non sia alcun di sì poco cervello,
Che creda, se la sua casa ruina,
Che Dio la salvi senz'altro puntello;
Perchè e' morrà sotto quella ruina [1].

E bisogna riferirsi a quella sua indomita fede per intendere l' ispirazione profonda così dei *Discorsi* e del *Principe* come dell'*Arte della guerra*. Poichè anche in Italia, diventata per la sua fiacchezza nelle armi, come s' è visto, «il vituperio del mondo», la stessa fibra dell'uomo si sarebbe potuta rifare pur che si fosse voluto. E però nel *Capitolo sull'ambizione* (vv. 109-117) ammoniva:

E quando alcun colpasse la natura
Se in Italia, tanto afflitta e stanca,
Non nasce gente sì feroce e dura;
Dico che questo non iscusa e franca
L' Italia nostra, perchè può supplire
L'educazion dove natura manca.
Questa l' Italia già fece fiorire
E di occupar il mondo tutto quanto
La fiera educazion le diede ardire.

Concetto più realistico del rapporto tra virtù e fortuna, ma non minor coscienza della umana autonomia, espresse il Guicciardini: «Non si può in questo mondo eleggere il grado in che l'uomo ha a nascere, non le faccende e la sorte con che l'uomo ha a vivere; però, a laudare o riprendere gli uomini, s' ha a guardare non la fortuna in che sono, ma come vi si maneggiano dentro; perchè la laude o biasimo degli uomini ha a nascere da' portamenti loro, non dallo stato in che si truovano, come una commedia o tragedia. Non è più in prezzo chi porta la persona del padrone e del re, che chi porta quella di uno servo; ma solamente si attende chi la porta meglio» [2].

---

[1] *Asino d'oro*, V, 115-27.

[2] F. GUICCIARDINI, *Ricordi polit. e civ.*, in *Opere ined.* illustrate da G. Canestrini, Firenze, Barbèra, Bianchi e C., I, 1857, p. 164.

IX.

Questo nuovo concetto dell'uomo entrò modestamente, quasi umilmente, nella speculazione filosofica per opera di un fiorentino coetaneo dell'Alberti, di Giannozzo Manetti (1386-1459), il dotto e dignitoso cittadino e uomo di Stato, che tanti servigi rese alla patria, e fu costretto dalle fazioni a morirne fuori: l'oratore magnifico della sua repubblica presso i Genovesi e i Veneziani, il Papa, l' imperatore Federico III e re Alfonso, alla cui corte visse gli ultimi anni: il discepolo di Ambrogio Traversari, e come lui tra i più sinceri cristiani degli umanisti, così amorosamente dipintoci da Vespasiano da Bisticci nel suo appassionato amore degli studi: esperto dell'ebraico, da cui tradusse i *Salmi*, e del greco, donde trasportò in italiano tutte le *Etiche* di Aristotele o a lui attribuite, e il *Nuovo Testamento*: il buon Giannozzo, il solo umanista che non si compiacque mai delle invettive, in cui tutti gli altri si accanivano. Il suo *De dignitate et excellentia hominis*, in quattro libri, scritto per invito di Alfonso d'Aragona e condotto a termine nel 1452, fu pubblicato nel 1532; eppure è presso che dimenticato dagli storici dell' Umanesimo [1], quantunque di questo sia una delle espressioni più caratteristiche.

---

[1] Il VOIGT, *Il Risorg. dell'antich. class.*, tr. it., I, 324, lo condanna in blocco insieme con gli altri scritti del M., per la forma, il latino scolorito, monotono, « insopportabile per soverchia prolissità »; e mostra (II, 447) di non averlo nè pur letto. Il ROSSI (nella 1ª ed.) non lo ricordava. Il MONNIER (I, 49) dice bensì che « le siècle s'ouvre par un traité du vieux théologien Gianozzo Manetti par la dignité et supériorité de l'homme et le siècle clôt par un traité par la dignité de l' homme du jeune prince Pic de la Mirandole »: ma, senza dire della inesattezza cronologica di questa enfatica citazione, pare che non l'abbia letto nè anche

L'autore ricorda nella sua dedica a re Alfonso l'occasione del suo scritto, e ne racconta quindi brevemente la storia.

Trovavasi a Napoli legato e oratore del popolo fiorentino, quando venne alla luce un opuscolo di quell'erudito quanto elegante scrittore che fu Bartolomeo Fazio, dedicato al pontefice Niccolò V. E, poco dopo, discorrendo con lui re Alfonso, come soleva, a Torre del Greco, dei più illustri studiosi contemporanei, cadde il discorso su quell'opuscolo. Alla cui materia prese interesse il re,

---

lui, che torna poi a citarlo in questa curiosa forma: « G. Manetti compulse (?) un traité sur la *Dignité de l' homme* » (I, 152). — Di un ms. del trattato che si conservava a Firenze nella libreria di S. Marco parla A. ZENO, *Dissert. voss.* (Venezia, 1752), I, 182; e di due mss. della Vaticana dà notizia F. PAGNOTTI, *La vita di Nicolò V scritta da G. Manetti*, in *Atti della R. Soc. Rom. di St. pat.*, XIV (1891), p. 431. L'opuscolo, secondo VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite*, ed. Frati, II, 157, fu *composto* alla Scarperia, dove il Manetti fu vicario nel 1452 (cfr. N. NALDI, *J. Manetti vita*, in MURATORI, *R. I. S.*, XXX, 582). Ma deve credersi che allora fosse piuttosto compiuto; perchè nella dedica di Giannozzo è detto che fu cominciato nel 1451 (v. ZIPPEL, *Giunte al Voigt*, p. 18), quando cioè il M. fu per la quarta volta ambasciatore a re Alfonso, e recavasi a trovarlo a Torre del Greco, come ricorda Vespasiano (pp. 140-47). Si ricordi che l' incoronazione di Federico III, che il Manetti seguì a Roma per conto della Repubblica fiorentina, ebbe luogo il 19 marzo 1452. Io mi servo della stampa:

> Clarissimi vi—ri JANOCII DE MANE-CTIS, Equitis ac Iureconsulti Floren—tini, ad inclytum Arragonum—Regem Alfonsum,—*De dignitate et excel—lentia hominis* Li—bri IIII.—Ex Bibliotheca Io. Alexandri-Brassicani Iureconsulti,—recens in lucem editi.—Basileae—M.D.XXXII. — *In fondo*: Basileae, apud And.—Cratandrum, — Anno M.D.XXXII.— mense Iunio.—(pp. 234 e 6 non mum. in-18).

Precede una dedica del Brassicano a Nicola Rabenhaupt, cancelliere di Ferdinando, re dei Romani, Pannonia e Boemia in data di Vienna, agosto 1531 (pp. 3-6). A p. 7 sono venti endecasillabi: *Liber de se*; a pp. 8-13 la dedica del M. ad Alfonso.

che infatti mostrò desiderio che anche il Manetti ne scrivesse, e dedicasse a lui l'opera. Alla quale si accinse Giannozzo per obbedirgli; ma non potè presto condurla a termine e presentarla ad Alfonso prima di lasciar Napoli. La riprese poi, e l'avrebbe finita senz'altro, se l'arrivo repentino dell'imperatore Federico III non lo avesse costretto a rinviarla, poichè egli ebbe incarico dalla Repubblica fiorentina di andare a Roma alla sua incoronazione. Al ritorno bensì da questa legazione, il lavoro interrotto era stato ripreso e finito. Ed ecco adempiuta la promessa.

Il *De excellentia ac praestantia hominis* di B. Fazio [1], scritto probabilmente nel 1448 [2], non ha importanza notevole per la storia delle idee del Rinascimento. La superiorità dell'uomo, secondo il Fazio, consiste tutta nella sua destinazione alla beatitudine celeste, della quale l'umanista ligure si compiace discorrere distesamente, attingendo alle autorevoli testimonianze dei libri sacri. E ben s' intende perchè non ne restasse soddisfatto re Alfonso; e perchè un recente studioso, paragonando al trattato del Fazio quello del Manetti, senta qui subito « di essere in un ambiente ravvivato, compenetrato d' idee nuove » [3].

La tesi stessa di Giannozzo lo trasse, lui così buon cattolico, a sorpassare il segno; e il suo libro per alcuni luoghi da espurgare fu proibito nell'Indice dell' Inquisitore Generale di Spagna del 1584 [4]. Si presenta bensì anch'esso con l'aspetto di una esercitazione rettorica, quasi centone di citazioni da celebrati scrittori della letteratura classica e cristiana; ma chi segua lo svolgi-

---

[1] Pubblicato: Hanoviae, typis Wechelianis, 1611.

[2] C. Braggio, *Giac. Bracelli e l'Umanesimo dei Liguri al suo tempo*, in *Atti della Soc. lig. di st. pat.*, vol. XXIII (1890), p. 220.

[3] Braggio, *Op. cit.*, p. 224.

[4] Reusch, *Der Index der verbot. Bücher*, I, 496.

mento del pensiero, che le citazioni son introdotte a confortare, lo vede pervaso da uno spirito originale e rispondente all'avviamento nuovo del pensiero contemporaneo, che metterà capo ai platonici ficiniani, e, lungo una tradizione non più interrotta, al Campanella. Giova perciò alla storia delle idee farne una compiuta analisi e riferirne qualche estratto.

Dei quattro libri del trattato il primo è dedicato alla descrizione delle doti privilegiate del corpo umano; il secondo dimostra le prerogative della nostra anima razionale; il terzo la superiorità e la destinazione di tutto l'uomo; e il quarto confuta le dottrine pessimistiche antiche e recenti circa la miseria della vita e il pregio della morte. Basterebbe la tesi che l'autore si propone di provare nel quarto libro a mettere in chiara luce lo spirito nuovo del trattato. E da esso infatti conviene prender le mosse per intendere questo nuovo spirito, che trae il Manetti nel primo libro a riprodurre molte vecchie pagine di Lattanzio e di Cicerone. Giacchè di tutti i pensatori così del Rinascimento, come di questo suo preludio, che è l' Umanesimo, è sempre da avvertire che i vecchi materiali che gli scrittori scavano e disseppelliscono dal passato, vengono adoperati a nuove costruzioni, che recano l' impronta d'un animo nuovo.

Nello svolgimento del tema proprio all'ultimo libro il Manetti si attiene allo stesso ordine con cui sono disposti i tre libri antecedenti. Riferisce quindi e confuta, sommariamente, quanto è stato addotto: 1) intorno alla fragilità del corpo umano; 2) intorno alla ignobile natura dell'anima; 3) intorno alla misera condizione di tutto l'uomo.

Uomini gravi e dotti, egli dice, han lamentato che il corpo, che la natura ha dato all'uomo, sia nudo ed inerme, e così debole e caduco, da non potere senza danno sopportare i rigori del freddo e gli eccessi del caldo, la fatica, la fame, la sete. Hanno osservato che se l'uomo si dà al-

l'ozio e all' inerzia, vien meno ogni suo vigore, s'ammala egli e marcisce. Quello stesso che lo diletta, e di cui si direbbe non possa far a meno, per lo più gli riesce molesto e funesto. Un suono troppo forte e repentino, una luce eccessiva, un odore pestilenziale, un sapore amaro e un aspro contatto inducono stanchezza e turbamento. La veglia e il sonno, il cibo e la bevanda cagionano talvolta la morte. Basta una sensazione o troppo forte e improvvisa, o dolorosa, un subito cambiamento in quello che si beve o nell'aria circostante, a ledere gli organi e produrre gravi danni nel nostro corpo. Aristotele, Seneca, Cicerone, Plinio e molti altri scrittori greci e latini, sacri e profani, ne hanno parlato a lungo in molti luoghi dei loro libri. Plinio ne conchiude *naturam potius novercam, quam matrem nobis extitisse.* Ma chi più di proposito trattò e amplificò siffatto argomento è il pontefice Innocenzo III nel suo *De miseria humanae vitae,* che contrappose la terra, da cui fu tratta la materia per la fabbrica degli uomini e degli altri animali terrestri, a quei più nobili elementi onde furon fatte le altre creature di Dio; il fuoco degli astri, l'aria dei venti, l'acqua dei pesci; e a vituperio della stirpe umana mostrò che, se l'uomo ha con tutti gli altri animali comune la sorte del nascere, dall' istante però del concepimento a quello della nascita corre un suo particolare e più vile destino; chè soltanto gli umani embrioni « in materno utero ex sanguine menstruo educantur et nutriantur ».

In quanto all'anima, c' è stato un certo numero di filosofi, come Talete, Anassimandro, Anassimene, Anassagora, Diogene, Leucippo, Democrito, Eraclito, Empedocle, Ippia, Archelao, Zenone, Aristosseno, Varrone e forse anche altri, persuasi che ella fosse un che di corporeo. Nè son mancati di quelli che la negassero del tutto, come Dicearco, pel quale era un nome irrito e vano. Molti poi, pur negando che l'anima sia materiale, ritengono tuttavia che essa naturalmente, o *extra duce,*

come dicono i teologi, risulti dalla potenza della stessa materia, e credono pertanto abbia una volta a morire insieme col corpo. E così è che, come si parla delle malattie del corpo, si parla anche delle passioni e dei morbi da cui sarebbe dentro di sè lacerata, travagliata e annientata l'anima stessa. E quei medesimi filosofi che misero una differenza di sostanza tra l'anima e il corpo, ritennero fosse ella soggetta alle passioni durante la congiunzione sua col corpo; e non sapendo immaginare come potesse starne disgiunta, pensarono che da un corpo non si staccasse se non per entrare in un altro, d'uomo o d'altro animale, senza potersi sottrarre giammai ai dolorosi turbamenti della vita corporea.

E qual meraviglia se quest'uomo, composto di due sostanze così misere, risenta in sè della natura de' componenti? Fragile, caduco, ignobile, esposto a molte e presso che infinite sorte di malattie, fisiche e morali, egli è stato argomento delle più disperate querimonie intorno all' infelicità umana. E Valerio Massimo racconta del cirenaico Egesia, al quale il re Tolomeo dovette proibire di più oltre insegnare, poichè così eloquente era la sua dipintura delle miserie della vita, che i suoi scolari correvano a privarsene. E Cicerone c' informa di filosofi e retori, che scrissero anch'essi in lode della morte liberatrice dai mali intollerabili della vita. E lo stesso Tullio nel suo *De consolatione* trattò così efficacemente questa materia da non far desiderare ai lettori, come uno ha detto, nulla di più che abbandonar questo mondo. E Plinio, nella *Storia naturale*, lamenta che la sorte degli uomini sia più grave assai che quella dei bruti, a cagione dei bisogni spirituali che hanno quelli e non questi, e delle angustie che essi procurano, ignote agli animali inferiori. La storia di Cleobi e Bitone, narrata da Erodoto, e le preghiere di Trofonio e Agamede ad Apollo, e la favola di Sileno che insegna a Mida *non nasci homini longe optimum esse, proxime autem quam primum mori,*

e sentenze di Euripide e di tanti altri poeti greci, e ricordi della classica antichità si confondono coi lamenti di Salomone sulla vanità della vita e sulla superiorità del dì della morte a quel della nascita, col pianto di Giobbe che vede la brevità e rapidità della vita concessa all'uomo come a mercenario straniero del mondo, ombra fugace che non può intendere il perchè del suo nascere, con la trattazione sistematica di S. Ambrogio *De bono mortis*, e con quella anche più fosca di papa Innocenzo. Il quale, dopo, aver accennato a quella vile e putrida condizione dell'embrione, continua osservando che la prima espressione del dolore ond' è assalito l'uomo in sul nascere, è il pianto con cui egli s'annunzia. E il verso che allora cantavasi (« vulgarem illum et decantatum versum) »

Dicentes *heu* vel *ha* quotquot nascuntur ab Eva

gli pare una conferma di questo pensiero, e gli suggerisce una curiosa etimologia dello stesso nome di *Eva*, che avrebbe meritato di così chiamarsi quasi unione delle due interiezioni del dolore (*heu, ha*!). Su questi e simili fondamenti, dice con bonaria ironia il buon Giannozzo, solidi e ottimi, come a lui sembravano, buttati lì comunque, papa Innocenzo costruisce: *per nuditatem, per pediculos..., per senectutem, per varios mortalium labores doloresque.... procedit.*

Il Manetti risponde ai singoli capi di questa pessimistica dottrina dell'uomo. E comincia dal richiamare l' insegnamento di tutti i dottori cattolici, che dicono il corpo umano essere stato fatto di fango, perchè nell'uomo ci fosse il principio della morte e della immortalità, e morire egli quindi potesse se avesse peccato, come avvenne. Sicchè la morte e tutte le sofferenze fisiche non appartengono in proprio alla natura del corpo, poichè dipendono dal peccato: l'uomo, pur che avesse voluto, avrebbe potuto non morire. E dunque, « omnes pro-

phanorum et sacrorum scriptorum conquestiones et lamentationes de laudatione et bono mortis et de reliquis incommoditatibus suis deficere cessareque deberent ». La morte è sì un male; ma un male voluto dall'uomo. È vero che ciò non toglie che, da quando nasce, l'uomo sia sottoposto a questa legge della morte e delle tribolazioni che la preannunziano; ma bisogna pur riconoscere che la somma dei piaceri supera nella vita la somma dei dolori. « Nulla est enim, mirabile dictu, hominis operatio, si diligenter et accurate eius naturam adverterimus, ex qua ipse saltem non mediocriter oblectetur ». Non c'è senso, il cui esercizio non sia fonte di godimento; e diletto arrecano l'immaginazione, il giudizio, la memoria, l'intelligenza, pur che si sappia goderne, e profittare degli antidoti che la stessa natura ci offre a tutte le cause di dolore: la provvida natura, che col piacere attrae noi, come gli animali, all'adempimento di tutte quelle funzioni che servono alla conservazione degl'individui e della specie. Debole certamente e fragile il nostro corpo; ma, nella sua delicata ammirabile complessione, quale si conveniva al ricettacolo dell'anima. Che importa che l'elemento, onde fu tratto il corpo dell'uomo, sia da meno di quelli che fornì la materia alle altre creature? Tutte le altre sono inanimate o appena dotate di senso. E l'uomo, questo animale ragionevole, provvido, sagace, mostra di possedere materia ben più nobile d'ogni altra animata creatura e delle stesse stelle del cielo, poichè nel suo corpo possiede lo strumento più adatto a fare, a parlare, a pensare, a tutto ciò a cui quegli altri esseri non pervengono: materia tanto più nobile, quanto più vile essa è per se medesima, e nobilitata quindi ed esaltata dal corpo umano che essa entra a formare. E basta tale risposta all'addebito mosso alla natura del nostro corpo.

Quanto all'anima, a quegli « ebeti » e quasi « corpulenti e pingui » filosofi, che la vogliono morta col corpo,

il Manetti si contenta di ricordare ciò che nel secondo libro ha detto a dimostrazione dell' immortalità, aggiungendovi qualche altro luogo delle *Tusculane*, per affrettarsi quindi a rispondere a ciò che si dice dell'uomo in complesso. E per cominciare dal contrapporre autorità ad autorità, gli par convenga prima di tutto rammentare quelle parole della Scrittura, che dicono *valde bona* tutte le cose create da Dio: poichè il meglio del mondo è l'uomo; e non è possibile perciò che ei non sia nel migliore stato che si possa desiderare. E ciò è confermato da quell'osservazione di Agostino[1]: « Sicut melior est natura sentiens etiam cum dolet, quam lapis qui dolere nullo modo potest; ita rationalis natura praestantior etiam misera, quam illa quae rationis vel sensus est expers, et ideo in ea non cadit miseria. Quod cum ita sit huic naturae, quae in tanta excellentia creata est, ut licet sit ipsa mutabilis, inhaerendo tamen incommutabili bono, id est summo bono, beatitudinem consequatur, nec expleat indigentiam suam nisi utique beata sit, eique explendae non sufficiat nisi Deus, profecto non illi adhaerere vitium est ».

Socrate, Cleombroto, Catone furono indotti al dispregio della vita non dal senso delle sue calamità, sì dalla speranza dell' immortalità. Se così non fosse, non sarebbero da vero da lodare: chè sfuggire e sottrarsi alle difficoltà e ai dolori non è da uomo forte e magnanimo, anzi da molle e snervato. E alle tristi parole di Salomone nell' *Ecclesiaste*, poichè secondo le diverse condizioni degli uomini egli si è espresso diversamente, sono da opporre quelle che egli pure dice dell'uomo in calce a quel libro: « Ibit in domum aeternitatis suae.... et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum ». Così, se una volta ei loda più i morti che i vivi, e più felice stima chi non è ancor nato e non ha visto i mali che son sotto il

[1] *De civ. Dei*, lib. XII, c. 1.

sole, ecc., altre volte invece scrive che è meglio un cane vivo che un leone morto, ovvero: « Vade ergo, et comede in laetitia panem tuum, et bibe cum gaudio vinum tuum, quia placent Deo opera tua ». Contraddizioni, che fecero dubitare gli antichi dottori della chiesa ebraica, se l'*Ecclesiaste* fosse da accogliere nel canone delle sacre scritture; e poco mancò non venisse bruciato. Le lamentazioni di Giobbe poi sono dal sapiente Elia redarguite così da cedere alle affermazioni contrarie. E se sant'Ambrogio e altri dottori della Chiesa si compiacquero in abbassare di tanto la condizione della vita e lodare la morte, ciò fecero per esaltare lo stato delle anime buone dopo morte.

Messe pertanto da parte le autorità, si può venire alle ragioni di Innocenzo III. Ma quelle tali fondamenta del suo edificio fanno venire sulle labbra al Manetti parole poco rispettose verso il pontefice: « Quae profecto talia sunt ut, nisi me debita summi Pontificis reverentia, quemadmodum ait poeta noster [1], contineret, levia quaedam et puerilia et a pontificia et apostolica gravitate longe aliena esse contenderem ». E dimostra in quali spropositi il papa sia incorso nello spiegare il nome di Eva e il suo primo nome *virago*, traduzione dell' *ischa* ebraico, per essere affatto digiuno di quella lingua e non avere nè pure attentamente badato al modo tenuto da Girolamo nel tradurre questi luoghi del *Genesi* (II, 23 e III, 20).

Della minuta confutazione, che il Manetti imprende a fare degli argomenti papali, basterà per altro qualche esempio. Le erbe e gli alberi, aveva detto Innocenzo, producono fiori, fronde e frutta; e tu, uomo, che produci? « Lendes, pediculos et lumbricos! ». Dalle piante si ricava olio, balsamo; e da te, invece, sputi e peggio; onde quelle spiran di sè odori soavi, e tu mandi fetore abbominevole. — E così, dice il Manetti, « in reliqua huiusmodi

[1] DANTE, *Inf.*, XIX, 101.

spurcitiis foeditatibusque referta procedens late copioseque prosequitur, quae decoris honestastisque gratia impraesentiarum omittamus ». Ma a queste nè belle nè pulite obbiezioni si può rispondere che il paragone è assurdo; perchè d'ogni albero il frutto proprio è quello che egli produce per la sua stessa natura. « At proprii hominis fructus non sunt foeda illa et superflua spurcitiarum et foeditatum genera superius allegata, sed potius *multiplices intelligendi et agendi operationes* humani fructus habentur et sunt, ad quas homo, sicut arbor ad fructificandum, naturaliter nascitur ».

Lo stesso idealistico concetto della umana natura informa la risposta del Manetti all'altro gran lamento d' Innocenzo e di tanti circa la brevità della vita. Questa, egli osserva, è lunga quant' è necessario affinchè l'uomo adempia i fini della sua natura. Più lunga fu nei primi tempi dell'umanità, quando tutto il mondo quasi era ancora da formare: le stirpi da propagare, le città da edificare, le scienze e le arti da trovare. Poichè questo mondo umano ci fu, la vita dell'uomo cominciò a poco a poco a decrescere, in guisa tuttavia che sempre bastasse, e sempre basti al compimento del suo destino. « Satis enim ad nostra propria intelligendi et agendi officia, et ad bene beateque vivendum, superque satis et olim vivebamus et nunc vivimus ».

A tutti i mali, infine, che affliggono il corpo dell'uomo, il Manetti, di fronte al pontefice e di fronte a ogni buon cristiano, ha ragione di opporre lo stato di perfezione che a tutti i corpi competerà in virtù della finale risurrezione e, da ultimo, la visione dei gaudii celesti che ci attendono al di là di questa vita mortale. Visione che, per altro, e questo è il nuovo del Manetti, non alletta e non attrae così fortemente l' animo dell' uomo, da fargli perdere il gusto di questa vita terrena, e da impedirgli l' intendimento del valore immanente di essa. Ma giova soltanto a giustificargliene i difetti, e a rendergli

possibile un razionale apprezzamento non pur del principio spirituale dell'uomo, astrattamente concepito, bensì di tutto l'uomo, spirito e corpo: che non è più la bruta materia, la *carne* e il *fango* del Medio Evo, ma il corpo dell' uomo, lo strumento delicato e complicato delle sue privilegiate funzioni spirituali. Quel che preme sopra tutto allo scrittore, è di cancellare dall' idea dell'uomo ogni nota di debolezza e d' inferiorità, che possa comunque offuscare l'alta coscienza ch'egli ha, e che deve avere, della sua posizione nel mondo, al di sopra di tutta la natura.

X.

A raffigurare l'uomo in questa sua eminente signoria sugli esseri naturali anche il Manetti si rifà, nel primo libro, dalla statura eretta dell'uomo e dai versi di Ovidio, che introduce con le parole stesse con cui allo stesso proposito li aveva citati Lattanzio [1]. E per descrivere la mirabile struttura delle singole parti del corpo non crede si possa far meglio che riferire le pagine in cui questo argomento avevano già trattato quei due divini uomini e luminari della lingua latina, Cicerone e Lattanzio [2]. Ma riprende quindi per proprio conto il motivo iniziale, per correggere quasi il classico significato trascendente dell'opposizione tra il corpo dell'uomo e quello degli altri animali, osservando: « Figura caeterarum omnium nobilissima ita intuentibus apparet ut de ea nullatenus ambigi dubitarive possit. Nam sic rigida et recta est, ut, cunctis aliis animantibus in terram

[1] *Div. Instit.*, II, 1.

[2] CIC., *De nat. deor.*, II, 54-58, 134-146 e II, 59-60, 149-150 = MANETTI, pp. 16-25; e LATT., *De opif. Dei*, cc. 8-13 = MAN., pp. 25-41.

pronis humique depressis, quasi solus eorum omnium dominus et rex et imperator in universo terrarum orbe non immerito dominari ac regnare et imperare videatur ».

La filosofia stessa fa consistere l'essenza o forma dell'uomo nell' intelligenza; e questa esigeva che gli organi dei sensi più sagaci e più nobili, vista e udito, in servigio delle superiori funzioni dell'anima fossero collocati in posizione più elevata, donde più largamente potessero spaziare sulla circostante natura [1]. Giacchè ben altra è la capacità naturale dell'uomo da quella degli animali. E qui spunta il concetto che riapparirà in Pico, dell'uomo che solo fra tutti gli esseri naturali è atto a ogni arte che ei voglia. Di che sono strumento e segno naturale nel suo corpo le mani: « Pleraque animalia ad alicuius sive artis sive artificii participationem naturali quodam instructu inclinata feruntur, quod in araneis et apibus atque hirundinibus et aliis quibusdam solertibus animantibus manifeste deprehenditur. Hoc autem rationale idcirco a natura ita factum itaque institutum esse creditur, ut ad cuiuslibet artis, non ad unius solius perceptionem, aptius habiliusque oriretur: si enim homo ad certam quandam artem, ceu de araneis et apibus dicitur, a natura instructus accessisset, profecto quemadmodum illis animalibus contigisse videmus, caeteris pene omnibus

---

[1] Il Manetti aveva letto in ARISTOTELE, *De part. an.*, IV, 10, 686 a 25-35: ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἀντὶ σκελῶν καὶ ποδῶν τῶν προσθίων βραχίονας καὶ τὰς καλουμένας ἔχει χεῖρας· ὀρθὸν μὲν γάρ ἐστι μόνον τῶν ζῴων διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θείαν· ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν· τοῦτο δ' οὐ ῥᾴδιον πολλοῦ τοῦ ἄνωθεν ἐπικειμένου σώματος· τὸ γὰρ βάρος δυσκίνητον ποιεῖ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν κοινὴν αἴσθησιν· διὸ πλείονος γιγνομένου τοῦ βάρους καὶ τοῦ σωματώδους, ἀνάγκη ῥέπειν τὰ σώματα πρὸς τὴν γῆν, ὥστε πρὸς τὴν ἀσφάλειαν ἀντὶ βραχιόνων καὶ χειρῶν τοὺς προσθίους πόδας ὑπέθηκεν ἡ φύσις τοῖς τετράποσιν. — E certamente se ne ricordava svolgendo a suo modo questo concetto della convenienza tra la statura eretta dell'uomo e la sua superiore natura conoscitiva.

exercitiis et professionibus caruisset. At vero ei datae et exhibitae fuerunt manus, ut per huiusmodi non inanimata, sed quasi viva instrumenta et, ut inquit Aristoteles, organorum organa, varia diversarum artium iam perceptarum opera et officia exercere et exequi posset ».

Segue una particolareggiata rassegna delle singole parti del corpo, e di ciascuna il Manetti dimostra la corrispondenza mirabile tra funzione e struttura, per conchiudere che ben a ragione gli antichi pagani e i moderni cristiani non hanno saputo meglio rappresentarci la divinità che nelle forme umane; e ben fu detto microcosmo dai greci questo corpo dell'uomo, che rispecchia in sè la provvidenziale armonia del mondo.

Nel secondo libro il buon Manetti non si sente davvero la forza di affrontare la questione della natura dell'anima, sbigottito quasi da quel che leggeva nel suo Lattanzio [1]: « Quid autem sit anima, nondum inter philosophos convenit, nec fortasse unquam conveniet ». Si limita quindi a riferire una serie di opinioni attinte al *De anima* di Aristotele e alle *Tusculane*, non senza aver notato fin da principio che dopo aver riferito e sommariamente (*leviter*) confutato, occorrendo, le cose dette dai filosofi appoggiati alle sole loro forze naturali, si sarebbe rifugiato presso i teologi (cui questi misteri si sa che sono stati da Dio rivelati), *tanquam in unum humanae salutis portum*.

Maggiore interesse ha per noi la sua maniera di dimostrare l' immortalità dell'anima, ch'egli confida di provare con argomenti razionali, autorità di poeti e filosofi, e « adamantine » testimonianze della Scrittura. Gli argomenti scelti (*pauca e multis, tanquam aliis probabiliora*) sono cinque; e i primi quattro saranno ripetuti dal Campanella. Il primo è ricavato dall'uso del fuoco concesso soltanto agli uomini: «Caeterae animantes tribus

---

[1] *De opif. Dei*, c. 17.

dumtaxat elementis, quasi ponderosis ac terrestribus, utuntur; solus vero homo ignem, utpote leve et sublime ac caeleste elementum, sine quo vivere non posset, in quotidianum vitae suae usum adsumit: quo ideo non exiguum, ut ait quidam [1], immortalitatis argumentum videri debet, quoniam Deum, qui singula quaeque bruta ignis utilitate privavit, hominibus vero tantummodo largitus est, nihil temere ac frustra facere operarive intelligimus: praesertim cum ad generales quasdam aliquorum, nedum ad cunctas omnium animalium species intendere ac prospicere videatur. Sed cum cetera animalia mortalia efficeret, per huiusmodi elementorum discretionem quae ad viventium usum utilitatemque creaverat, ea ut revera inter se discreverat, ita per hunc diversarum naturarum modum ab invicem discreta, ab illis intelligi voluit, qui subtili ingenio praediti paulo altius a terrenis cogitationibus elevarentur ».

Il secondo, tratto da Cicerone, concerne l' istintiva cura che gli uomini hanno della vita, stimando che essa perdurerà oltre la morte del corpo: « Si omnes viventes homines longe post mortem prospicere ac futuris seculis magnis cum laboribus nec minoribus sumptibus naturali quodam desiderio allecti et instigati, quantum possunt semper prodesse conantur, partim crebris procerarum arborum consitionibus, partim diuturnis magnorum aedificiorum constructionibus, partim continuis filiorum procreationibus, partim denique, ne cuncta in hoc loco complectamur, perpetuis liberalium artium et ingenuarum sententiarum conscriptionibus, ut sunt varia diversorum hominum ingenia, quae omnia Cicero in *Tusculanis* [I, 14] suis multo latius et uberius prosecutus est, quemadmodum luce clarius constare et apparere dignoscimus, profecto eorum animam immortalem fore iure dubitare et ambigere non possumus; praesertim cum

[1] LATTANZIO, *Div. Instit.*, VII, 9.

huiusmodi desiderium cunctis hominibus vel potius toti humano generi ab ipsa natura, rerum omnium parente, inditum fuisse videamus. Quoniam aliter sequeretur ut innatae eorum animalium, quae Deus prae caeteris nobilitata condidisset, cupiditates appetitionesque evanescerent ».

Il terzo si fonda sulla naturale aspirazione dell'uomo alla felicità, che non può nè anch'essa ritenersi vana: « Eosdem quoque homines, natura duce, felicitatem appetere videmus, quam nullatenus nisi per animae dumtaxat immortalitatem adipisci et assequi possent; nam, si omnino extingueretur, quonam modo felices esse viderentur, intelligere excogitareque nequimus: praesertim cum in hac vita mortali, ob singularem quamdam eius varietatem, nullatenus beati esse valeamus. Itaque similiter vana et stulta naturae cupiditas et appetitio resultaret ».

E il quarto sull' innato desiderio universale della immortalità: « Omnes insuper naturali et innata voluntate immortales fore exoptamus et cupimus; sed huiusmodi nostra voluntas, quam philosophi appetitum cum ratione definierunt, omnino falli decipive non potest. Quod si eveniret, in idem utique inanis cupiditatis naturalis absurdum laberemur. Quae quidem quoniam impossibilia sunt ac naturae ipsi plane et aperte repugnare cernuntur, profecto animas una cum corporibus interire, falsum esse convincitur ».

A questi argomenti il Manetti aggiunge quell'altro della tradizionale teodicea, che sarà combattuto dal Pomponazzi e che il Campanella, come abbiamo visto, potrà quindi considerare accessorio: « Quod si fieri potuisset, ut animae simul cum corporibus interirent, porro Deum iniustum fuisse manifeste concluderetur. Nam magna quaedam perditis hominibus suorum malorum facinorum praemia, vel divitias vel honores ac potentatus et regna, indignissime simul atque iniquissime largiretur: viris vero probis atque optimis, qui cuncta haec quae nos bona appellare solemus, frivola et inania con-

tempserunt, autque inediam, parsimoniam, verbera, eculeos et singula quaeque corporum tormenta sponte sua susceperunt, ut caelestem illam ac beatam et immarcescibilem vitam nanciscerentur, non modo dignam laborum suorum mercedem non praeberet, sed pro operibus iustis glorioseque gestis cunctas huius humanae vitae miserias, cruciatus, neces tribueret: quo quid absurdius dici excogitarive possit nequaquam intelligere valemus ».

Tralasciamo pure le testimonianze profane e sacre atte a confortare questa fede nell'anima immortale. Guardiamo piuttosto alle manifestazioni terrene e attuali della potenza superiore di questa spirituale natura dell'uomo. Tra i miracoli dell'umana possanza il Campanella esalterà quello della navigazione [1]; e il Manetti un secolo e mezzo prima di lui scriveva: « Ut a levioribus incipiamus, quanto et quam mirabili ingenio praeditum Iasonem Argonautarum principem fuisse existimamus, quando primum illud navigium construxit, quo Argonautae eius collegae vecti horrisonum mare ingredi atque horribiles saevi pelagi fluctus secure et intrepide, incredibile dictu, transire ausi sunt? Id cuique ita mirabile videri poterat, ut unumquemque videntem in sui admirationem compulisset ceu ille apud Actium poetam pastor, qui navem nunquam antea vidisset, ut procul divinum et novum illud vehiculum ex alto conspexit, perterritus et admirabundus hoc modo loquebatur:

> tanta moles labitur
> Fremebunda ex alto ingenti sonitu et strepitu
> Prae se undas evolvit [2], *et reliqua.*

Huiusmodi navigandi artificium paulatim per multa temporum momenta, usque ad hanc nostram aetatem

[1] *Della possanza dell'uomo*, vv. 26-29.

[2] Vedi Ribbeck, *Scaen. Rom. poes. fragm.*, I, p. 187 (Cic., *De nat deor.*, II, 35, 9).

ita excrevisse videmus, ut in miraculum usque processerit. Nam non modo Britannicum et Glaciale Oceanum, ut inquit Poeta, quotidie navigare consueverunt, sed etiam in intimam pene Mauritaniam, ultra terminos antea navigabiles, nuper penetrare contenderunt, ubi plures cultas et habitatas insulas penitus antehac incognitas repertas fuisse audivimus ».

Ricorda il Manetti le più grandi e celebri opere dell'arte umana: per es. le piramidi d' Egitto e la cupola del Brunelleschi; e poi quegli stessi meravigliosi dipinti di antichi pittori, sui quali si rifarà con lo stesso intento, come s' è visto, Marsilio Ficino: Zeusi, che ritrasse l' immagine parlante di Elena; Apelle che « equam canemque tales depinxerat, ut equi canesve transeuntes, viva quasi imagine capti allectique, interdum hinnire ac latrare cogerentur, quoniam ea animalia vera esse existimabant, quae in pariete picta in propatulo cernebantur ». Ed Eufranore, che con tant' arte ritraeva sulla parete i grappoli d'uva fresca, che gli uccelli andavano a battervi col becco. Ma insieme con questi antichi non esita a rammentare Giotto, le cui opere a Roma, a Napoli, a Venezia, a Firenze stanno a gareggiare con i capolavori più celebri dell' antichità. E coi pittori ecco gli scultori ad attestare la sublime potenza dell' ingegno umano; giacchè, per ricordarne uno, Prassitele, « Venerem in quodam Indorum templo marmore ita venuste expressit, ut vix a libidinosis transeuntium conspectibus tuta et pudica servaretur ». E per passare ad *altiora et liberaliora ingenuarum artium monumenta*, che dire dei grandi poeti greci e latini (poichè da buon umanista il Manetti dimentica i moderni) i cui poemi e le cui fantasie dovettero richiedere tanta forza d' ingegno che non erano possibili *sine aliquo caelestis mentis instinctu* ? Aggiungi tanti celebri storici, oratori, giureconsulti e filosofi, scrutatori meravigliosi di tutti i segreti della natura, che consegnarono alle lettere

greche e latine le loro acute sottili meditazioni. E tacciamo dei medici che soccorrono, coi loro ingegnosi trovati, ai corpi infermi. Ma quel che più colpisce il Manetti, come poi il Ficino e il Campanella, è la gran prova che l'ingegno umano dà di sè nell'astronomia, che lo solleva al cielo: « Astrologi insuper, motus conversionesque syderum, ortus obitusque signorum et planetarum magna cum attentione suspicientes, in tantam eorum cognitionem pervenerunt, ut varias Solis Lunaeque eclipses defectionesque multo ante praedicerent, et futuras frumentorum, olei, vini ubertates, inopiasque praenoscerent. Quales multos et in primis Thalem Milesium, qui ob magnam quandam olei emptionem, cuius penuriam per astrologiam futuram esse praeviderat, ex paupere dives effectus est. Et Archimedem Syracusanum extitisse tradunt, quem diversos Lunae, Solis ac quinque errantium stellarum motus in sphaera nescio qua ab eo mirabiliter fabrefacta ita illigasse dicitur, ut omnes eorum dissimillimos motus, mirabile dictu, una regeret conversio. De quo Lactantius eleganter in secundo *Divinarum Institutionum* libro (cap. 5) verba haec ponit: 'An, Archimedes Siculus concavo aere similitudinem mundi ac figuram potuit machinari ? in quo ita Solem Lunamque composuit, ut inaequales motus et caelestibus similes conversionibus singulis quasi diebus efficerent, non modo accessus Solis ac recessus, vel incrementa diminutionesque Lunae, verumetiam stellarum errantium vel vagantium dispares cursus orbis ille dum vertitur exhiberet' ».

Anche pel Manetti però la più alta vetta che si tocchi dall'ingegno dell'uomo è la speculazione del divino, propria dei teologi; i quali, giovandosi della rivelazione dei profeti, si addentrano nei più riposti misteri dell'occulto invisibile e incomprensibile, in guisa da non lasciar dubbio che l'animo loro debba rassomigliarsi a Colui che in cielo, in terra, in mare, per tutto ha creato questo mondo di cui essi posseggono la più alta dottrina. « Unde

qui haec et caetera huiusmodi conspexisse putantur, hi profecto docuisse perhibentur similem animum suum Eius esse, qui ea sive in caelo sive in terra sive in mari totove mundo fabricatus esset ».

Della stessa natura divina della nostra anima rendono testimonianza la memoria e la volontà. La memoria coi suoi portenti, onde son celebrati tanti illustri uomini antichi; portenti possibili in vero per l'arte dagli uomini stessi inventata a estendere e rafforzare il naturale potere della memoria; onde l'uomo può non solo tutto *intelligere*, ma *cuncta quae intellecta essent meminisse*. E la volontà con la sua libertà, onde l'uomo può volgersi al bene e rifuggire dal male.

Detto così della natura corporea e di quella spirituale dell'uomo, il Manetti s'è aperta la via a trattare del posto che spetta all'uomo nel mondo. Con l'origine del quale s'intreccia quella dell'uomo. E il Manetti sa quante dottrine materialistiche e panteistiche sono state professate da grandi filosofi, con le quali non sarebbe dato conciliare il suo concetto dell'uomo. Ma a tutte le difficoltà derivanti dall'alta filosofia egli si sottrae con una modesta dichiarazione di sincero credente: « Nos, quamquam homunculi et ignari simus, praesertim si cum tantis ac tam magnis philosophis compararemur, per Sacras tamen Scripturas caelitus edocti et divino quodam splendore illuminati, contra falsam gentilium ethnicorumque virorum sapientiam dicere ac disserere praesumentes, mundum ab omnipotenti Deo ex nihilo creatum et gratia hominis constitutum asserere et confirmare non dubitamus ».

Non si ferma per altro a dire che crede perchè crede. La stessa struttura razionale di questo mondo svela al suo sguardo una finalità. Ora, non si dirà che il mondo sia fatto per se stesso. Perchè nel mondo, cioè nella natura, non c'è senso; e senza senso non c'è bisogno cui sia da soddisfare. Nè si può dire che il mondo sia stato

fatto per Dio; perchè questi avrebbe potuto e potrebbe fare a meno del mondo, come, si sa, ne fece a meno prima della creazione. La natura bruta è indirizzata all'anima, e quindi al più alto degli esseri animati, al quale tutti gli altri servono di strumento: « Relinquitur ergo, animarum causa mundum esse constructum, cum rebus ipsis ex quibus constat animantes ipsas uti videamus, quatenus, per praedictum earum rerum usum sese conservare, ac per hunc modum degere et vivere valeant. Si caeteras igitur animantes hominis tantummodo causa factas esse appareret, mundum utique hominis dumtaxat gratia a Deo factum et constitutum fuisse concluderetur, quoniam ipsum propter animantes factum et eas propter hominem factas dicimus. At hoc ipsum ex eo certum esse declaratur, quod omnia quaecunque facta sunt, soli homini deservire ac mirum in modum famulari, meridiana (ut dicitur) luce clarius conspicimus: quo quidem probato vereque concesso, hominem cuius gratia mundum creatum confitemur, utique a Deo factum fuisse manifestum est ».

Nell'uomo, l'opera più perfetta di Dio, si rispecchia la divinità dell'artefice. Si rispecchia nella sua natura, nel suo ufficio, nel fine al quale è destinato. La natura dell'uomo, invero, compendia in sè e riassume tutte le bellezze sparse ne' vari ordini dell'universo; ma si appalesa nella sua potenza creatrice, che è la virtù mirabile del suo *ingegno*.

Il mondo, sì, è creato da Dio; ma dopo *primam illam novam ac rudem mundi creationem*, si può dire che tutto sia opera e trovato dell'acume stupendo dell'umana mente. Onde il vero mondo è nostro: « Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur: omnes domus, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia, quae nimirum tanta et talia sunt, ut potius angelorum quam hominum opera, ob magnam quandam eorum excellen-

tiam, iure censeri debeant. Nostrae sunt picturae, nostrae sculpturae, nostrae sunt artes, nostrae scientiae, nostrae (vel volentibus vel invitis Academicis, qui nihil omnino a nobis, nescientia, ut ita dixerim, dumtaxat excepta, sciri posse arbitrabantur) sapientiae. Nostrae sunt denique, ne de singulis longius disseramus, cum prope infinita sint, omnes adinventiones, nostra omnia diversarum linguarum ac variarum literarum genera, de quarum necessariis usibus quanto magis magisque cogitamus, tanto vehementius admirari et obstupescere cogimur ».

La lingua non è un dono naturale che sia stato fatto all'uomo, secondo il Manetti: bensì « subtile quoddam et acutum artificium »: creazione umana, al pari della scrittura che l'uomo inventò quando ebbe bisogno di comunicare i propri pensieri agli assenti. La inventò al pari di tutti i prodotti svariati della tecnica: « Nostra sunt denique omnia machinamenta, quae admirabilia et pene incredibilia humani vel divini potius ingenii acies ac acrimonia singulari quadam ac praecipua solertia moliri fabricarique constituit. Haec quidem et caetera huiusmodi tot ac talia undique conspiciuntur, ut mundus et eius ornamenta ab omnipotenti Deo ad usus hominum primo inventa institutaque, et ab ipsis postea hominibus gratanter accepta, *multo pulchriora multoque ornatiora ac longe politiora effecta fuisse videantur* ».

Così intendiamo perchè i primi popoli adorassero come dèi i primi inventori delle arti. Essi infatti continuano l'opera della creazione divina e portano a perfezione e compimento il mondo uscito dalle mani di Dio. Nè l'uomo si limita quasi a sopraedificare sul fondamento della natura. Con la sua sapienza ordina e governa e volge a' propri fini le stesse creature naturali: « Homines enim, velut omnium domini, terraeque cultores, variis eam diversisque operibus suis mirum in modum coluerunt, atque agros et insulas littoraque terris et urbibus distinxerunt. Quae si ut animis, ita oculis videre atque conspi-

cere valeremus, nemo cuncta uno aspectu intuens..., ullo unquam tempore admirari atque obstupescere desisteret ».

E come da una parte la sapienza si volge con le virtù speculative a Dio, oggetto supremo d'ogni sapere, così con le virtù pratiche si riversa sui naturali appetiti dell'anima, e fonda e regge il mondo morale.

La umana volontà, d'altra parte, non si chiude nel dominio tutto spirituale della vita morale, ma si afferma anch'essa sulle cose di natura e fa del mondo una cosa, una proprietà dell'uomo. Giacchè nostre son tutte le regioni della terra, le montagne e le valli, le piante e gli animali, le fonti e i fiumi, i laghi e i mari: tutte le creature innumerevoli che con le loro svariate infinite differenze, proporzionate ad ogni sorta di nostri eventuali bisogni, stanno anch'esse a parlarci di quella Provvidenza, che gli Epicurei si argomentano di negare. L'uomo, in conclusione, *cunctis quae creata sunt sua voluntate uti propriaque voluntate dominari et imperare potest.* Umana signoria alla quale il Manetti non dimentica di annettere, come il Campanella, quei poteri magici e miracolosi e soprannaturali, che la religione riconosce nei santi e nei suoi ministri.

Questo il carattere che distingue la prima forma del concetto del *regnum hominis*, tutta propria del nostro Rinascimento, dalla forma in cui lo stesso concetto riapparirà e si farà valere per opera di Bacone. Giacchè pel filosofo inglese questa signoria dell'uomo è conquistata per mezzo del sapere scientifico, che conferisce all'uomo il dominio delle forze naturali: laddove pel Campanella, come pel Manetti, questa posizione privilegiata dell'uomo è ancora un regno per grazia di Dio, il quale conferisce all'uomo immediatamente così l'uso delle forze naturali come quello delle soprannaturali. Un regno, in cui si comincia a intravvedere l' iniziativa creatrice e autonoma dell'uomo; di questo *quidam mortalis deus*, come, con frase ciceroniana, dice anche il buon Giannozzo; ma

orientata sempre verso la realtà trascendente, a cui l'uomo con la virtù e colla conoscenza deve tornare: poichè il suo fine è sempre di là dalla stessa vita, dove si celebra questa sua divina natura in cui il pensatore della Rinascenza si esalta.

L'uomo (è ancora il Manetti che parla) non ha il suo fine in Dio, ma in se stesso; e mal si può credere in questa parte a Lattanzio [1], che Dio abbia fatto, come il mondo per l'uomo, così l'uomo per Dio, « tanquam divini templi antistitem, spectatorem operum rerumque caelestium ». Nè meglio ha pensato Agostino « quippe Deum ob immensam eius bonitatem, non sua utilitate (scriptum est enim, quoniam bonorum nostrorum non eget) sed potius hominis causa hominem fecisse putat ».

Ma, quando si va a vedere come viene poi inteso questo fine umano dell'uomo, ecco il buon Giannozzo sfuggire con gran premura ogni contatto coi peripatetici, coi platonici, cogli stoici e quanti altri filosofi d'altro indirizzo ci sono stati (*tanquam nocturnos quosdam obscurae et abstrusae veritatis indagatores*). Eccolo a rifugiarsi sollecito nell'unico porto tranquillo e sicuro che ci sia, per sottrarsi ai flutti della tempesta: « Fecit igitur Deus hominem, ut per quandam admirabilium operum suorum intelligentiam certamque cognitionem eorum opificem recognosceret et coleret ». Sarà anche la soluzione di Marsilio e di questa corrente filosofica, alla quale pure si deve la scoperta del valore dell'uomo, fino al Campanella.

---

[1] *De ira Dei*, c. 14.

IV.

LEONARDO

I.

Modello dell'uomo vagheggiato e teorizzato dagli uomini del Rinascimento, nella sua ricca e possente personalità, tutta forza e intelligenza, governata da un supremo ideale d'arte, fu nel maggior fiore del Rinascimento stesso Leonardo: il « divino Leonardo » degli scrittori del Cinquecento.

Noi lo considereremo qui come filosofo, nei concetti dominanti della sua grande personalità. Certo, se per filosofo s' intende chi abbia scritto dei libri per dare una soluzione almeno di qualcuno dei problemi filosofici, o una trattazione sistematica d'una dottrina appartenente al sistema della filosofia, Leonardo non fu un filosofo [1]. Nei suoi manoscritti non si troverebbero insieme due pagine di argomento filosofico. — Se per filosofo s' intende chi, come il Socrate di Platone, sdegnando quei discorsi muti e quasi morti che sono consegnati alle carte e vi restano muti, incapaci di rispondere alle inattese difficoltà e alle sempre nuove domande del lettore, non abbia mai scritto di filosofia, ma abbia tuttavia suscitato con l' insegnamento vivo una scuola, che ne ha perpetuato e fecondato il pensiero, promovendo così un moto spirituale, che da lui ripeta la sua prima origine, Leonardo non fu un filosofo. I suoi scolari ammirarono in lui l'artista, il sommo artista; il movimento filosofico del Cinquecento, non

---

[1] Vedi B. Croce, *Leonardo filosofo* (1906), in *Saggio sullo Hegel seguìto da altri scritti di Storia della filosofia*, Bari, 1913, pp. 211-240.

solo non fa capo a Leonardo, ma ne ignora il nome. — Se per filosofo s' intende chi, senza scrivere o insegnare una dottrina filosofica, viva seco stesso d' un pensiero concentrato nella speculazione dell'essere, tormentato dal senso del mistero, incurioso di quanto possa distoglierlo da questo senso, o non giovi ad appagare il suo bisogno d'un concetto universale della vita, Leonardo non fu un filosofo. Il suo spirito è dominato da molti interessi teoretici e speculativi, anzi si può dire attratto da tutti i problemi della scienza, ma è retto nel profondo dall' istintiva vocazione dell'artista, dal desiderio sempre inesausto della visione pittorica, dei colori e delle linee, dalle quali traluce l'anima umana.

Se in fine per filosofo s' intende chi, comunque, venga incontro al bisogno che tutti ci assale quando cominciamo a riflettere sulle contraddizioni palesi di quel pensiero (cui pure per solito ci abbandoniamo, sospinti dalla necessità di vivere rapidamente la nostra vita) e, sentendone il doloroso disagio, aspiriamo a un concetto che componga e concilii i contrasti, e ci restituisca la pace interna, la fede e la forza della coscienza; ci venga incontro, e ci dica una parola luminosa, rischiaratrice a noi di un nuovo orizzonte, Leonardo non fu un filosofo. Dalle sue carte non possiamo attingere il conforto che desideriamo dai filosofi, quando, per esempio, ci accorgiamo di vivere ora presupponendo che tutto si riduca a questo mondo materiale che ci sta innanzi, e che non sappiamo concepire se non come un mondo meccanico in cui niente accada senza una causa, nè c' è causa che possa non produrre comunque il suo effetto; ora osservando che nel mondo ci sono pure gli uomini, ci siamo noi, che non possiamo affermare il valore della nostra personalità con le sue esigenze imprescindibili e coi suoi ideali imperituri ed eterni senza attribuirci una libertà che ripugna all'universale meccanismo dianzi ammesso; — o quando avvertiamo la coesistenza nel nostro petto

di due anime radicalmente opposte tra loro, con una delle quali ci par di vivere una vita che rifletta, attraverso le mille e mille sensazioni affollantisi a ogni istante nella nostra coscienza, il turbinio delle forze circostanti, e con l'altra di crearci da noi la nostra vita spirituale, d'infamia o d'eroismo, di godimento o di sacrifizio, di senso brutale o di sublime aspirazione a un ideale infinito; — o quando, svegliatici a un tratto da quel quasi sogno che è la ingenua vita dell'uomo pratico, notiamo che questa vita ondeggia di continuo tra un concetto secondo il quale tutto trapassa e muore, non solo le cose che mutano incessantemente sotto i nostri occhi, ma noi stessi, che ci sentiamo ad ora ad ora venir meno di dentro i nostri affetti, le nostre passioni, le nostre convinzioni, tutto l'esser nostro corrente dalla nascita alla morte, come onda dell'oceano destinata a infrangersi sul lido, — e un altro concetto, onde noi, che nel nostro essere più profondo contempliamo tutte queste cose della sterminata natura trasmutabile per tutte guise e lo stesso animo nostro in movimento continuo dall'alba della prima infanzia al meriggio dell'età matura e al mesto crepuscolo della nostra sera, noi con la nostra santa verità, con la bellezza eterna dei nostri fantasmi, col frutto immarcescibile della buona volontà che è nostra, non possiamo perire, perchè partecipi dell' immortalità delle cose divine.

Ebbene, quando noi sostiamo innanzi a questi angosciosi problemi, e ci domandiamo: ma dunque, che cosa dobbiamo pensare di questa vita, che viviamo di conserva, noi e le cose, in una società, in un tutto, dal quale non potremmo mai uscire? e come dobbiamo vivere, sotto qual legge, e con quale fede? — alle nostre domande non troveremo in Leonardo risposta. Non la troveremo, se non vorremo contentarci d'una semplice affermazione, e cercheremo piuttosto una dimostrazione la quale ci liberi dal sospetto che non sia per avventura da preferirsi l'alternativa opposta.

II.

Leonardo, dunque, non ha lasciato nè opere filosofiche, nè una scuola di filosofia; non è vissuto sotto il dominio sovrano dell' interesse filosofico, indirizzando a quel segno la somma de' suoi pensieri. Perciò non ha potuto risolvere nessuno dei problemi, che i filosofi si propongono. Per tutti questi rispetti può dirsi a ragione che Leonardo non appartenga alla storia della filosofia. Ma, soggiungo subito, nello stesso senso nè anche Machiavelli. e nè anche Galileo, a rigore, vi appartengono; per prendere due nomi che per vario motivo vanno storicamente congiunti con quello di Leonardo, e che pure si è soliti d' incontrare nelle storie della filosofia; poichè tanta infatti è l' importanza storica del loro pensiero, quantunque entrambi abbiano propriamente atteso a problemi scientifici speciali, estranei al complesso sistematico di quelli che si possono dire propri della filosofia.

In verità, la filosofia cesserebbe di esser filosofia, concetto sintetico o, come Platone avrebbe detto, *sinottico* della realtà in cui si vive, se potesse effettivamente ridursi a lavoro speciale, professionale, di una sola classe degli uomini: dei professori, o magari, degli scrittori di filosofia!; se fosse davvero possibile che anime sovrane, genî capaci di svegliare negli uomini e far vibrare tutta la loro umanità, come Leonardo, Dante, Michelangelo, e, per restare in Italia, Manzoni, Leopardi, non avessero anche loro, a modo loro, una filosofia; se la filosofia, insomma, potesse affatto confondersi con tutte le altre scienze, che tali si dicono in senso stretto, e che, ad una ad una considerate, sono forme accidentali, perchè avventizie dell'umano pensiero!

Egli è che in ogni arte e disciplina, si può essere maestri e si può essere soltanto discepoli; e che in arte, in filo-

sofia, in religione saranno pochi i maestri, ma scolari siamo tutti. Sicchè in ogni tempo i maestri han potuto parlare, più o meno direttamente, al genere umano, ai dotti e agl' indotti, ai grandi, cresciuti nella cultura e nella meditazione, e agli umili, ai semplici, ai parvoli: convenendo tutti, maestri e scolari, in una comune, quasi elementare, fondamentale, essenziale umanità; per cui Platone è uno, ma tutti siamo in grado di leggerlo, e tutti così platonizziamo (ciascuno, s' intende, a suo modo, come dimostra il gran numero delle interpretazioni). E che varrebbe il sorriso di monna Lisa, se, dopo che fu visto da Leonardo e fermato perciò sulla tela innanzi agli occhi immortali dello spirito, quanti abbiamo occhi e anima, e siamo uomini, non fossimo capaci tutti di guardarlo, vederlo ed esserne conquisi? egli, maestro, e noi, attorno al suo quadro, scolari, folla sterminata, tutti uno spirito solo, vibrante della medesima commozione, nella stessa intuizione? Si può non essere maestri in filosofia; ma non perciò si resta al di qua e al di fuori di essa. Si può, cioè, non essere originali in questa parte; ma non si può non pensare, o pensare senza filosofia, se è vero che la filosofia non è altro che la forma stessa del pensiero, in cui la realtà, tutta la realtà, perviene alla coscienza di sè. Egualmente, si può non essere originali in arte, e non esser capaci di scrivere una tragedia sofoclea; ma chi non intenderà il linguaggio di Antigone?

Leonardo in filosofia non è un maestro, come non è un maestro in filosofia Dante. Ma egli, al pari di ogni uomo, ha la sua filosofia; al pari di Dante, ha una rigorosa filosofia dentro a quella forma in cui il suo spirito grandeggiò. Dante, poeta, è filosofo dentro alla sua poesia; Leonardo, artista e scienziato, naturalista, matematico, architetto e ingegnere, è filosofo dentro alla sua arte e alla sua scienza: voglio dire che si comporta da artista e da scienziato di fronte al contenuto filosofico del proprio pensiero, che non svolge perciò in adeguata e con-

grua forma filosofica, ma intuisce con la genialità dell'artista e afferma con la dommaticità dello scienziato. La sua filosofia, in questo senso, non è sistema, ma è quel complesso d'atteggiamenti mentali e di idee, in cui si adagiò il suo spirito possente, creatore d'un mondo di immagini, umane o naturali, e di ordegni e congegni, tutti egualmente espressivi di una ricca e commossa vita spirituale: è la cornice del quadro, in cui egli vide spiegarsi quella infinita natura che era esposta al suo avido occhio di indagatore e costruttore.

Volete sorprendere l'atteggiamento spirituale dell'artista, che ha fatto della pittura la forma più alta della sua potenza ? Spiate l'animo che detta quelle parole del *Trattato della pittura,* in cui quest'arte, l'arte di Leonardo, è messa al paragone della musica. Guardate all'animo, senza badare troppo al valore della sua dimostrazione:

« Quella cosa è più degna, che satisfa a miglior senso; adonque la pittura, satisfattrice al senso del vedere, è più nobile della musica, che solo satisfa all'udito. Quella cosa è più nobile, che ha più eternità; adonque la musica, che si va consumando mentre ch'ella nasce, è men degna della pittura, che con vetri si fa eterna. — Quella cosa, che contiene in sè più universalità e varietà di cose, quella fia detta di più eccellenzia; adonque la pittura è da essere proposta a tutte le operazioni, perchè è contenitrice di tutte le forme che sono e di quelle che non sono in natura; è più da essere magnificata et esaltata che la musica, che solo attende alla voce. — Con questa si fa i simulacri alli dii; dintorno a questa si fa il culto divino, il quale è ornato con la musica a questa servente; con questa si dà copia alli amanti della causa de' loro amori, con questa si riserva le bellezze, le quali il tempo e la natura fa fugitive »[1].

---

[1] *Trattato della pittura*, ed. Ludwig, § 31 b.

Nobile arte, eternatrice di tutto ciò che è nella natura, e che vi si va consumando mentre che nasce; accoglitrice, nell' infinità del suo universale dominio, delle forme che sono e di quelle che non sono, come si conviene a una potenza veramente creatrice, che crea perchè infinita, e libera nella sua operazione; e degna perciò veramente di raffigurare all'uomo la divinità, all'amante l'amata, allo spirito, in generale, ogni cosa grande e bella, che esso collochi al di sopra delle cose fuggitive della natura e del tempo. Quest'arte — che è per Leonardo la vera arte, la sua — « tanto più supera », com'egli dice, « gl' ingegni de li omini, che l' induce ad amare et innamorarsi di pittura, che non rappresenta alcuna donna viva. E già intervenne a me fare una pittura, che rappresentava una cosa divina; la quale comperata dall'amante di quella, volle levarne la rappresentazione di tal deità, per poterla baciare senza sospetto. Ma, infine, la coscienzia vinse li sospiri e la libidine; e fu forza ch'ei se la levasse di casa » [1]. Se la levasse, perchè quella che non era alcuna donna viva, ma idea di Leonardo, era pur bella e seducente non meno della più bella donna generata dall'uomo e creata da Dio: irresistibile, da quanto la più privilegiata delle creature viventi; miracolo, non della natura, ma dello spirito, come la donna ideale del poeta, l'eterno femminino splendente alla fantasia dell'artista e da questa raggiante nella luce di « una cosa divina », degna che innanzi a lei si pieghino le ginocchia mortali. L'arte insomma di Leonardo spazia universale con la potenza creatrice onde, attraverso lo spirito umano, Dio gareggia seco stesso, e si svela a se medesimo: si svela, mercè l'opera umana, alla mente degli uomini, come si svela per entro alle forme infinite della sua natura: egualmente possente, eccellente, eterno. Quest'arte divina è quella di cui si gloria Leonardo: un'arte, di cui

[1] *Trattato della pittura*, ed. cit., § 25, p. 48 s.

a ragione in se stesso si esalta, come del privilegio attribuito dallo spirito creatore all'umana natura. Tale l'atteggiamento, veramente religioso, del suo spirito artistico.

E lo scienziato? Udiamo da lui con quale animo si appressasse alla misteriosa spelonca nella quale egli, simbolicamente, si rappresenta la natura.

« Non fa sì gran mughio il tempestoso mare, quando il settantrionale aquilone lo ripercuote con le schiumose onde fra Scilla e Cariddi, nè Stromboli o Mongibello, quando le solfuree fiamme, essendo rinchiuse, per forza rompendo e aprendo il gran monte, fulminando per l'aria pietre, terra, insieme coll'uscita e vomitata fiamma; nè quando le infocate caverne di Mongibello renda(no) il mal tenuto elemento, rivomitandolo, spignendolo alla sua regione, con furia cacciando innanzi qualunque ostacolo s'interpone alla sua impetuosa furia.... Tirato dalla mia bramosa voglia, vago di vedere la gran con(fusione) delle varie e strane forme fatte dalla artifiziosa natura, ragiratomi alquanto infra gli ombrosi scogli, pervenni all'entrata d'una gran caverna: dinanzi alla quale restato alquanto stupefatto, e ignorante di tal cosa, piegato le mie reni in arco, e ferma la stanca mano sopra il ginocchio, e colla destra mi feci tenebra alle abbassate e chiuse ciglia: e spesso piegandomi in qua e in là per vedere se dentro vi discernessi alcuna cosa. E questo vietatomi per la grande oscurità, che là dentro era, e stato alquanto, subito si destarono in me due cose, paura e desiderio: paura, per la minacciosa e oscura spilonca; desiderio, per vedere se là entro fusse alcuna miracolosa cosa » [1].

Ecco la natura che Leonardo scruta, con paura e con desiderio: col desiderio di scoprirne i miracoli; con la paura religiosa che suscita lo spettacolo delle sue forze indomite: stupefatto, piegato le reni in arco, ferma la

[1] *Cod. Arundel* del Brit. Mus., ed. della R. Comm. Vinciana, 155*r*.

mano sopra il ginocchio, protesa l'anima e intenta dalla bramosa voglia. Questa la sua scienza: una ricerca instancabile, senza riposo; una brama inesauribile di vedere, in uno sforzo costante sostenuto tutta la vita dal sentimento della propria ignoranza e del campo illimitato del sapere.

Da una parte, dunque, l'artista orgoglioso della sua divina potenza di produrre e di popolare un mondo non meno vivo di questo, che egli trova innanzi a sè; dall'altra, lo scienziato che s'affaccia con religioso terrore all'entrata della gran caverna, in cui l'occhio cerca se mai vi possa discernere alcuna cosa; lo scienziato, nell'umiltà della propria ignoranza, che è coscienza della vastità infinita dell'oggetto da conoscere, e dell'abisso che separa l'uomo dalla natura. Perchè egli lascia manoscritte e incomplete tutte le opere, in cui aveva fatto disegno di comporre in corpo di scienza tutte le sue speculazioni e le sue osservazioni? Leonardo, l'eterno insoddisfatto, l'incontentabile, di cui parlano i suoi più prossimi biografi, è lì, all'entrata della caverna, tormentato angosciosamente dalla sua bramosa voglia. È al cospetto di quella natura, che non si lascia chiudere in nessun libro, e che avvince piuttosto essa a sè l'uomo, e lo trascina di problema in problema, di ricerca in ricerca, per una via indefinita, dove l'uomo più va, e più sente di doversi affrettare, sospinto dalla lunghezza del cammino, e non può dire mai: — Ecco, ora, ho finito! — L'amico, che segnò qualche suo verso smozzicato nei fogli del *Codice Atlantico* [1], gli domanda:

O Lionardo, perchè tanto penate?

Ma Leonardo si volge piuttosto a Dio con la sua *Orazione* [2]: «Tu, o Iddio, ci vendi tutti li beni per prezzo

---

[1] Fol. 71 *a*.
[2] Richter, n. 1133.

di fatica »; e s'affretta e s'adopra a spender bene la sua giornata; alla fine della quale gli arride un lieto dormire, un lieto morire [1]. Nè in arte, nè in scienza — che già per lui sono una cosa sola — egli concepisce forma perfetta, nella quale altri possa posare. « Tristo », perciò, « è quel discepolo che non avanza il suo maestro » [2], ma tristo anche quel maestro che innanzi all'opera sua s'arresti, pago come innanzi all' ideale divenuto reale. Son sue queste parole profonde: « Tristo è quel maestro, del quale l'opera avanza il giudizio suo; e quello si drizza alla perfezione de l'arte, del quale l'opra è superata dal giudizio » [3]. E ancora, scoprendo anche meglio la disposizione d'animo con cui egli guardava alle creature della sua fantasia e della sua mente indagatrice: « Quel pittore che no' dubita, poco aquista. Quando l'opra supera il giudizio de l'operatore, esso operante poco aquista; e quando il giudizio supera l'opera, essa opera mai finisce di megliorare, se l'avarizia no' l'impedisse »[4]. E meglio ancora, additando l'altezza dell'ideale a cui mira sempre bramosamente: « Quando l'opera sta pari col giudizio, quello è tristo segno in tal giudizio; e quando l'opera supera il giudizio, questo è pessimo, com'acade a chi si maraviglia d'avere sì ben operato; e quando il giudizio supera l'opera, questo è perfetto segno. E se gli è giovane in tal disposizione, senza dubbio questo fia eccellente operatore, ma fia componitore di poche opere; ma fieno di qualità, che fermeranno gli uomini con admirazione a contemplar le sue perfezioni » [5]. Poche opere, come accadde al pittore; o forse nessuna, come doveva accadere allo scienziato,

---

[1] « Si come una giornata bene spesa dà lieto dormire, così una vita bene usata dà lieto morire » (*Cod. triv.*, tav. 28ª, f. 27 *r*). Cfr.: « La vita bene spesa lunga è » (*Ivi*, tav. 63ª, f. 34 *r*).

[2] Richter, n. 498.

[3] *Trattato della pittura*, § 57.

[4] *Ivi*, § 62.

[5] *Ivi*, § 406.

che vivamente sentì con la sua personale esperienza, e testimoniò, la verità del biblico detto, che trascrive nelle sue carte: « La verità fu sola figliola del tempo » [1]. Donde Bacone, e assai più profondamente Bruno e Pascal trarranno ispirazione al concetto del progresso, o meglio della storicità del sapere e d'ogni altro valore spirituale; e che Leonardo, da parte sua, commenta altrove: « La sapienzia è figliola della sperienza » [2]; poichè il tempo che genera la verità è il tempo bene speso, impiegato nella esperienza intorno alla sterminata natura [3].

Sterminata la natura; irraggiungibile quindi l'ideale della scienza, arte o speculazione che sia. Leonardo esprime con matematica precisione questo suo concetto dell'irrealtà dell'ideale, in cui consiste propriamente l'idealità dello spirito: « Qual'è quella cosa », egli domanda, « che non si dà, e s'ella si dessi non sarebbe? Egli è lo infinito. Il quale, se si potessi dare, e' sarebbe terminato e finito, perchè ciò che si po' dare ha termine colla cosa che la circuisce ne' sua stremi » [4]. La stessa natura, dunque, è infinita in quanto potenza inesauribile, vita eterna e divina, che non è, nè sarà mai tutta spiegata, quasi opera pervenuta al proprio compimento e conchiusa. Infinita la natura, infinita l'arte, la scienza, lo spirito: ma come cose che non si dànno. Non parlate dunque di capricci di Leonardo [5]. Egli è trascinato dal suo genio a perseguire l'infinito, che non si dà, nè si tocca; a inseguire l'idea che lo fa penare (« O Lionardo, perchè tanto penate? »), sospingendolo senza tregua a correr dietro a questa natura che fugge, e pure è sempre lì, o che egli in sè la ricrei con l'alta fantasia suscitatrice di una sua na-

---

[1] *Ms. M.*, 58 *v.*

[2] Richter, n. 1150.

[3] Cfr. qui appresso, cap. X.

[4] *Codice Atlantico*, 131 *r*b.

[5] VASARI, *Vite*, ed. Milanesi, IV, 22.

tura più vasta, nella mobilità vibratile dell'anima che la muove, o che studiosamente osservi e contempli quella che si scorge nella esperienza.

III.

Cominciamo da questa, che ci condurrà alla prima. Chi non conosce le benemerenze di Leonardo nell'esaltazione dell'esperienza, strumento di certezza e di verità della cognizione, ond'egli, senza dubbio, precorre a Galileo e Bacone? E la sua esperienza è la esperienza sensibile. Sua la sentenza, quantunque, come tante altre da lui segnate ne' suoi manoscritti, possa riflettere cose udite o lette: « Ogni nostra cognizione prencipia da' sentimenti »[1]. Certamente, alla esperienza sensibile egli si appella combattendo, come altri aveva fatto nel Quattrocento italiano, il principio d'autorità ancora dominante nella scolastica contemporanea. E giova rileggere alcune note del *Codice Atlantico*, di significato evidente:

« Molti mi crederanno ragionevolmente potere riprendere, allegando le mie prove esser contro all'alturità[2] d'alquanti omini di gran reverenza a presso de' loro inesperti iudizi, non considerando le mie cose essere nate sotto la semplice e mera sperienzia, la quale è maestra vera.

« Queste regole son cagione di farti conoscere il vero dal falso; la qual cosa fa che li omini si promettano le cose possibili, e con più moderanza; che tu non ti veli d'ignoranza; che farebbe che, non avendo effetto, tu t'abbi con disperazione a darti malinconia »[3].

Questa semplice e mera esperienza, che fa discernere

---

[1] *Cod. triv.*, 20 *v.*

[2] Autorità.

[3] *Codice Atlantico*, 119 va.

il vero dal falso, e insegna agli uomini a contenere le loro aspirazioni dentro i limiti del possibile, è organo di verità, che quasi presuppone una conoscenza da verificare. Ma altrove l'esperienza ci viene innanzi come la prima maestra, che ci apprende ogni conoscere, ed è la fonte del sapere; onde la mente, prescindendo da ogni argomento fattizio della tradizione scientifica, ossia da ogni autorità, che, secondo la bella immagine del Campanella, è un toccare quasi per mano altrui, è presente, anzi aderisce immediatamente al primo generarsi del vero attraverso alla percezione dei sensi:

« Se bene, come loro, non sapessi allegare gli altori [1], molto maggiore e più degna cosa a leggere allegando la sperienzia, maestra ai loro maestri. Costoro vanno sgonfiati e pomposi, vestiti e ornati, non delle loro, ma delle altrui fatiche; e le mie a me medesimo non concedono. E se me inventore disprezzeranno, quanto maggiormente loro, non inventori, ma trombetti e recitatori delle altrui opere, potranno essere biasimati! » [2].

Ai recitatori e trombetti delle altrui opere, e insomma agli eruditi, che, fin dal suo tempo, l'oscuro filosofo di Efeso aveva ammonito che la polimazia non dà l'intelletto, Leonardo contrappone gli uomini « inventori e 'nterpreti », che, al paragone dei primi, egli dice, sono quello che l'obbietto fuori dello specchio è rispetto alla immagine che dell'obbietto si riflette nello specchio medesimo: dove l'obbietto è qualche cosa, e l'immagine niente. L'inventore, che nella freschezza ed originalità della sua scoperta realizza la cognizione, può dire ai dotti ripetitori del sapere altrui: — Voi siete gente poco obbligata alla natura, perchè l'abito che portate, l'umanità che vestite, non vi appartiene in proprio; e ridotti al vostro, sareste da essere accompagnati fra gli armenti delle

[1] Autori.
[2] *Codice Atlantico*, 117 *r*b.

bestie [1]. Qui la esperienza non è più la misura logica del conoscere, ma lo stesso conoscere; il conoscere nella sua originalità, il conoscere certo, al quale si commisura la certezza d'ogni conoscere secondario o derivato.

In questo senso Leonardo combatte i filosofanti del suo tempo (e d'ogni tempo), che davano del meccanico al sapere partorito dalla esperienza. Ed egli ribatteva nella pagina più tecnicamente filosofica del *Trattato della pittura*: « Ma a me pare che quelle scienzie sieno vane e piene di errori, le quali non sono nate dall'esperienzia, madre di ogni certezza, e che non terminano in nota esperienzia; cioè, che la loro origine o mezzo o fine non passa per nessuno de' cinque sensi. E se noi dubitiamo della certezza di ciascuna cosa che passa per li sensi, quanto maggiormente dobiamo noi dubitare delle cose ribelli a essi sensi, come dell'essenzia di Dio e dell'anima e simili, per le quali sempre si disputa e contende! E veramente accade, che sempre dove manca la ragione, suplisse le grida; la qual cosa non accade nelle cose certe. Diremo per questo, che dove si grida non è vera scienzia, perchè la verità ha un sol termine; il quale essendo publicato, il letigio resta in etterno distrutto; e s'esso letigio resurge, la (è) bugiarda e confusa scienzia, e non certezza rinata. Ma le vere scienzie son quelle, che la sperienzia ha fatto penetrare per li sensi, e posto silenzio alla lingua de' litiganti; e che non pasce di sogno li suoi investigatori, ma sempre sopra li primi veri e noti principii

[1] « È da essere giudicati e non altrementi stimati li omini inventori e 'nterpreti tra la natura e gli omini a comparazione de' recitatori e trombetti delle altrui opere, quant'è dall'obietto fori dello specchio alla similitudine d'esso obietto aparente nello specchio, che l'uno per sè è qualche cosa, e l'altro è niente. Gente poco obrigate alla natura, perchè sono sol d'accidental vestiti e sanza il quale potrei accompagnarli infra li armenti delle bestie » (*Codice Atlantico*, 117 *r*b).

procede successivamente e con vere seguenzie insino al fine »[1].

Tralasciamo per ora questi veri e noti principii, da cui si possa procedere con vere « seguenzie », deduttivamente, fino alla fine, per tutta l'esposizione logica d'un sistema scientifico. Vedremo or ora quest'altro aspetto del sapere, che attrasse l'attenzione di Leonardo. Intanto, nessun dubbio che intorno agli oggetti esposti al senso non v' ha per lui, appena si abbandoni la esperienza, altro che sogno. L' esperienza invece è cognizione vera e certa, perchè ha in sè il suo proprio valore, nè ha bisogno di essere giustificata e garentita da testimonianze di autorità; e perchè pone fine al litigio, al « grido » delle dispute nascenti dalla varietà delle dottrine, facendo convenire tutte le menti nelle medesime percezioni.

L'esperienza di Leonardo, dunque, non è l'esperienza di Protagora e dell'empirismo positivista, che, riducendo la cognizione sensibile alle soggettive impressioni dei sensi, non può ascriverle necessità ed universalità. Per Leonardo, non è sorto ancora il problema della fenomenalità del reale dato dall'esperienza; problema che verrà con Galileo. Egli non fa nessuna critica del concetto di esperienza. Ma questo sa chiaramente, che quell'esperienza che può accertarci della verità, non dev'essere semplice fatto, o dato accidentale, suscettibile d'assumere le forme più svariate e di sottrarsi ad ogni possibile determinazione logica che lo fissi come verità. No, l'esperienza di Leonardo, nella sua ingenua e dommatica oggettività, si solleva al di sopra della semplice contingenza del puro fatto sensibile per assumere carattere e valore razionale. Leggendo nel Codicetto Trivulziano: « I sensi sono terestri, la ragione sta for di quelli, quando contempla »[2], noi potremmo essere

---

[1] *Trattato della pittura*, § 33.

[2] *Cod. triv.*, 33 *r*.

indotti a pensare a Kant, che l'esperienza fa consistere nel sistema dei dati sensibili formato dall'attività costruttiva razionale dello spirito, la quale interviene dal di fuori, in certo modo, nella materia fornita dalle semplici sensazioni. Il Prantl si ricordò della ragione o intelletto aristotelico, che parimenti sopraggiunge dal di fuori, date le rappresentazioni sensibili [1]. In realtà, convien pensare — ce ne avverte quel termine del « contemplare » — a una dottrina platonica, la quale si ritrova, in una forma che a taluno [2] parve prenunziare il kantismo, nel *Teeteto*.

Ma più che a Platone, convien pensare ai Platonici, tradotti, commentati e resi familiari alla Firenze colta degli ultimi decennii del Quattrocento, dove si sviluppò e formò il genio e il pensiero di Leonardo; a quei Platonici, che opposero ai sensi terrestri o materiali, e destinati a disfarsi col corpo onde si esercitano, la ragione contemplatrice di una realtà trascendente tutta quella natura corporea, con la quale i sensi ci mettono in comunicazione, e alla quale, per mezzo di essi, apparteniamo. Comunque, se Leonardo ripete cogli Scolastici, che ogni cognizione comincia dai sensi, egli non fa consistere la cognizione, tutta la cognizione, nella esperienza immediata del senso; ma all'esperienza immediata contrappone una forma di conoscenza, che chiama *ragione*, e che giustifica platonicamente, come ragione che è nostra in quanto, prima di tutto, ragione immanente nella stessa natura. Onde delle regole date al pittore può dire: « Queste regole fanno, che tu possiedi uno libero e bono giudizio, imperocchè 'l bono giudizio nasce dal bene intendere, e il bene intendere deriva da ragione tratta da bone regole, e le bone regole sono

[1] *L. d. V. in philosophischer Beziehung*, in « Sitzber. d. k. bayer. Akad. d. Wiss. zu München », Philos-philol. Cl., 1885, p. 8.

[2] P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, Dürr, 1903, pp. 99 ss.

figliole della bona sperienzia, comune madre di tutte le scienzie e arti » [1]. Dunque, esperienza, regole e ragione, la quale dà quel bene intendere, che non si ha quando altri si arresti alla semplice esperienza. « Ricordati », dice Leonardo a se medesimo, « ricordati, quando comenti l'acque, d'allegar prima la sperienza e poi la ragione » [2].

E nettamente distingue, in un luogo del *Trattato della pittura*, il senso dal giudizio che il discorso deve esercitarvi su per avere scienza, mostrando come « li maestri non si fidano nel giudizio dell'occhio, perchè sempre inganna », e come spetti alla mente di correggere le fallacie del senso [3]. Che se Leonardo schernisce quel matto di filosofo che si trasse gli occhi per non distrarre la mente dalle speculazioni del suo discorso, non sarebbe neppure disposto a rinunziare al discorso della mente, al giudizio, alla ragione contemplatrice, per immergersi tutto nello spettacolo, che si apre agli occhi nella indefinita penombra della natura.

« Se tu dirai, che 'l vedere impedisce la fissa e sottile cognizione mentale, co' la quale si penetra nelle divine scienzie, e tale impedimento condusse un filosofo a privarsi del vedere; a questo si risponde, che tal occhio, come signore de' sensi, fa suo debito a dare impedimento alli confusi e bugiardi, non scienzie, ma discorsi, per li quali sempre con gran gridare e menare de mani si disputa; et il medesimo dovrebbe fare l'udito, il quale ne rimane più offeso, perchè egli vorrebbe accordo, del quale tutti i sensi s'intricano. E se tal filosofo si trasse gli occhi per levare l'impedimento alli suoi discorsi, or pensa, che tal atto fu compagno del cervello e de' discorsi, perchè 'l tutto fu pazzia. Or non potea egli serrarsi gli occhi, quando esso entrava in tale frenesia, e

---

[1] *Codice Atlantico*, 221 *vd*.

[2] *Ms. H*, vol. 2, f. 42 *r*.

[3] *Trattato della pittura*, § 36, p. 76.

tanto tenerli serrati, che tal furore si consumasse? Ma pazzo fu l'uomo, e pazzo il discorso, e stoltissimo il trarsi gli occhi »[1].

IV.

Trarsi gli occhi no; ma nè anche la mente, che appunto ci fa intendere sorpassando i confini della semplice esperienza. Questa ci mostra soltanto il fatto, l'effetto, ma non la ragione per cui l'effetto ha luogo e non può mancare; e il fatto, senza la sua ragione, non è oggetto di vera e propria cognizione. La quale intende il fatto in quanto ne scorge la necessità. Talchè il fatto è conosciuto davvero solo quando si presenti alla mente nella sua razionalità, come necessità operante nella natura.

« La sperienza », dice Leonardo, « non falla mai; ma sol fallano i vostri giudizi, promettendosi di quella effetto tale che ne' nostri esperimenti causati non sono. Perchè, dato un principio, è necessario che ciò che séguita di quello, è vera conseguenza di tal principio, se già non fussi impedito; e se pur séguita alcuno impedimento, l'effetto, che doveva seguire del predetto principio, partecipa tanto più o meno del detto impedimento, quanto esso impedimento è più o meno potente del già detto principio »[2].

Per lo meno dunque nel rapporto della causa con l'effetto, per cui non può non seguire questo dove quella s'avveri, è la necessità o ragione, a cui deve mirare la scienza, e senza la quale l'effetto è un fatto misterioso e non per anco noto. Più chiaramente:

« Ma farò alcuna esperienza avanti ch' io più oltre proceda, perchè mia intenzione è allegare prima la

---

[1] *Trattato della pittura*, § 16.
[2] *Codice Atlantico*, 154 *r*b.

sperienzia e poi colla ragione dimonstrare perchè tale esperienzia è constrecta in tal modo ad operare. E questa è la vera regola, come li speculatori delli effecti naturali hanno a prociedere. E ancora che la natura cominci dalla ragione e termini nella esperienza, a noi bisogna seguitare in contrario, cioè cominciando (come sopra dissi) dalla sperienzia, e con quella investigare la ragione » [1].

Infatti egli stesso osserva altrove, « nessuno effetto è in natura sanza ragione. Intendi la ragione, e non ti bisogna sperienzia » [2].

Non diranno, nè vorranno di più gl'idealisti più dommatici, che vagheggeranno una filosofia della natura. E perciò queste ultime parole di Leonardo ho creduto altrove di poter raccostare a quelle, con cui l'autore della celebre *Filosofia della natura*, lo Schelling, formulò il concetto di una scienza a priori. La ragione in verità di cui parla Leonardo, è a priori per l'appunto come l' idea schellinghiana: da noi non attingibile se non attraverso l'esperienza; ma, una volta raggiunta, intelligibile soltanto come un antecedente dei fatti manifestati dall'esperienza; e quindi posseduta, anche da noi, come principio che la futura esperienza dovrà necessariamente confermare, ossia mostrare nella sua irresistibile efficacia, nè potrà smentire mai. La ragione di Leonardo non è prodotto, nè anch'essa, dell'esperienza, bensì un presupposto, che attraverso la stessa esperienza, perciò, si scopre come la sua intima sostanza: presupposto, che rende intelligibile la stessa esperienza. Anche Galileo penserà che la verità di cui il nostro intelletto è capace mercè l'esperienza, è la stessa verità che è a base dell'esperienza: la verità dell' intelletto divino, l'assoluta verità, o il pensiero che l'uomo, guardando alla natura, e vedendone la razionalità e intelligibilità, è portato ad

---

[1] *Ms. E*, 55 *r*.

[2] *Codice Atlantico*, 147 *va*.

attribuire a Dio che la natura ha fatta, nella natura realizzando un suo disegno o pensiero. Anche per Galileo l' intelletto umano, se non per estensione, certo per intensità, o qualità, coincide con l' intelletto divino, pervenendo a quella ragione delle cose da cui le cose provengono [1].

E poichè ho ricordato Schelling, per definire storicamente il pensiero del Vinci, dirò che così il filosofo tedesco, come Galileo, come Leonardo s' incontrano in questo concetto di una ragione che è al principio delle cose naturali e al sommo delle investigazioni umane: pensiero, che si fa natura per giungere, da ultimo, alla coscienza di sè nell'uomo e chiudere il circolo del mondo. Tutti tre appartengono, più o meno, a una medesima corrente ideale, che, come ho già rammentato, in Firenze, tra i coetanei ed amici di Leonardo, ebbe alcuni de' suoi maggiori rappresentanti: all'indirizzo platonico [2]. Galilei accentuerà il motivo atomista e meccanicista, che non è estraneo neppure al platonismo originario; ma tanto rimane lontano da quella forma ingenua di empirismo, che gli vorranno attribuire i positivisti del secolo scorso, da ripetere perfino quella teoria, così caratteristica del platonismo, che si dice delle idee innate [3]. Schelling è pro-

---

[1] Cfr. GALILEI, *Frammenti e lettere* [2], pp. 24-25; e cfr. sopra p. 66.

[2] Arbitrarie e ingiustificabili le asserzioni del compianto amico EDMONDO SOLMI (*Leonardo e Machiavelli*, in *Arch. stor. lomb.*, s. 4ª, vol. XVII, 1912, pp. 209-17; e ora in SOLMI, *Scritti vinciani*, Firenze, 1924, pp. 206-210) circa i rapporti del Vinci coi Medici e coi platonizzanti di Firenze. Per ciò che riguarda i Medici, cfr. GER. CALVI, *Contributi alla biografia di Leonardo*, in *Arch. stor. lomb.*, s. 5ª, 1916, fasc. III, pp. 419-34.

[3] «Ma voi pur tornate su questo insegnare: io vi dico che quando uno non sa la verità da per sè, è impossibile che altri gliene faccia sapere; posso bene insegnarvi delle cose che non son nè vere nè false, ma le vere, cioè le necessarie, cioè quelle che è impossibile ad esser altrimenti, ogni mediocre discorso

priamente spinozista; ma Spinoza lo riconduce a Giordano Bruno; e attraverso Spinoza e Bruno si ricollega al platonismo del nostro Rinascimento, e nella natura vede il pensiero come realtà inconsapevole di sè, e la realtà quindi come quel pensiero che la mente speculativamente ricostruisce come la verità eterna, l'eterno presupposto della scienza, Dio stesso. A questo segno mira, a modo suo, da scienziato e da artista, alquanto oscuramente, anche Leonardo. E la sua « ragione » è determinatrice di quella necessità, che costringe, com'egli dice, la natura in tutte le sue operazioni: di quella necessità, che « è maestra e tutrice della natura » « tema e inventrice della natura, freno e regola eterna »[1]; della natura, « costretta dalla ragione della sua legge, che in lei confusamente vive »[2]. La nostra ragione mediante l'esperienza, *commenta la causa delle dimostrazioni*, ossia degli effetti, della natura, le quali sono quelle che devono essere, perchè *costrette dalla sua legge*; e s'impossessa quindi della ragione stessa infusa nella natura, e vi si immedesima. Nel discorso dell'umana ragione è la stessa natura nella sua interiore necessità o razionalità: Dio, che s'è svelato all'uomo — come insegnavano i Neoplatonici, sopra tutti Pico della Mirandola, e come insegnerà non pure Bruno, ma Galileo nella *Lettera alla Granduchessa madre* — per mezzo delle opere sue, nella natura, in cui l' intelletto deve cercarne il vivo vestigio.

Questa intuizione del divino naturale infiammerà gli eroici furori del Nolano, e accende lo sdegno di Leo-

---

o le sa da sè, o è impossibile che ei le sappia mai.... E però vi dico che dei presenti problemi le ragioni son sapute da voi, ma forse non avvertite » (*Dial. dei massimi sistemi*, in *Opere*, ed. naz., VII, 183-84). Ma è la dottrina platonica, ricordata infatti (p. 217) dallo stesso Galilei (*Frammenti e lettere*[2], p. 8).

[1] Richter, n. 1135.

[2] *Ms. E*, 23 *r*; e cfr. i passi analoghi citati da E. Solmi, *Studi sulla filosofia naturalistica di L. d. V.*, Modena 1898, p. 11.

nardo contro gl' ipocriti del suo tempo, congiurati a impedirgli o a screditare le indagini sue nuove intorno alle cose naturali: « Sono infra 'l numero delli stolti una certa setta, detti ipocriti, ch'al continuo studiano d' ingannare sè et altri, ma più altri che sè: ma invero ingannano più loro stessi, che gli altri. E questi son quelli che riprendono li pittori (*cioè Leonardo stesso*), li quali studiano li giorni delle feste, nelle cose appartenenti alla vera cognizione di tutte le figure, c' hanno le opere di natura, e con sollecitudine s' ingegnano d'acquistare la cognizione di quelle, quanto a loro sia possibile. Ma tacciano tali reprensori chè questo è il modo di conoscere l' Operatore di tante mirabili cose, e quest' è il modo di amare un tanto Inventore! Ch' invero il grande amore nasce dalla gran cognizione della cosa che si ama [*amor Dei intellectualis*, dirà Spinoza!]; e se tu non la conoscerai, poco o nulla la potrai amare. E se tu l'ami per il bene che t'aspetti da lei, e non per la somma sua virtù, tu fai come il cane, che mena la coda e fa festa, alzandosi verso colui che li pò dar un osso. Ma se conoscesse la virtù di tale omo, l'amarebbe assai più, se tal virtù fussi al suo proposito » [1].

V.

Dio dunque, oggetto dell'amore di Leonardo o della sua religione, è il Dio che si conosce nelle cose (*Deus in rebus*), dove egli operando manifesta il suo essere. È quella ragione, intesa la quale non occorre esperienza; e che s' intende, anche per Leonardo, immedesimandosi con essa, come aveva insegnato prima Platone nel *Convito* e come con infinite variazioni continuarono a dimostrare i suoi seguaci. Non era un tema obbligato dei

---

[1] *Trattato della pittura*, § 77.

platonizzanti fiorentini, scolari, amici, ammiratori del Ficino? Devono essere frasi còlte dalla bocca o dai libri dei neoplatonici contemporanei, da una delle loro teorie d'amore intessute sulla trama del dialogo divino di Platone, queste che si leggono su un foglio del *Codice trivulziano*: « Muovesi l'amante per la cosa amata come il sugetto colla forma e il senso colla sensibbile, e con seco s'unisce e fassi una cosa medesima. — L'opera è la prima cosa che nasce dall'unione: se la cosa amata è vile, l'amante si fa vile. — Quando la cosa unita è conveniente al suo unitore, lì seguita dilettazione e piacere, e sadisfazione. — Quando l'amante è giunto all'amato, lì si riposa. — Quando il peso è posato, lì si riposa. — La cosa sta [1], cognosciuta, col nostro intelletto » [2].

C'è tutta la teoria platonica dell'amore, che converte l'amante nell'amato, e in questa conversione gli fa raggiungere la somma perfezione della sua natura nella gioia della sapienza, del pensiero. Per cui lo stesso Leonardo sarà tratto a fermare nello stesso manoscritto [3] quella osservazione di Cornelio Celso: « Il sommo bene è la sapienza, il sommo male è il dolore del corpo, imperò che, essendo noi composti di due cose, cioè d'anima e di corpo, delle quali la prima è migliore, la peggiore è il corpo, la sapienza è dalla miglior parte, il sommo male è dalla peggior parte, e pessima. Ottima cosa è nell'animo la sapienza.... e niuna altra cosa è da a questa comparare ». Somma felicità, beninteso, irraggiungibile, e da aspirarvi appunto con quell'amore che Platone nel *Convito* fece figlio di Penia, povertà, difetto incolmabile. « La somma felicità », dice con grande profondità Leonardo, « sarà somma cagione della infelicità, e la perfezione della sapienza cagion della stoltizia ». E

---

[1] Ms.: « sa ».

[2] Fol. 6 *r*.

[3] *Cod. triv.*, 2 *v*.

platonicamente infatti, ancorchè possa non aver letto il *Fedone*, raffigura in un suo disegno simbolico, inseparabilmente congiunti, e confusi in un solo tronco, piacere e dolore. E commenta: « Questo si è il piacere insieme col dispiacere; e figuransi binati, perchè mai l'uno è staccato da l'altro. Fannosi colle schiene voltate, perchè son contrari l'uno e l'altro. Fannosi fondati sopra un medesimo corpo, perchè hanno un medesimo fondamento, imperò che il fondamento del piacere si è la fatica col dispiacere, il fondamento del dispiacere si sono i vari e lascivi piaceri. E però qui si figura colla canna nella man destra, ch' è vana e senza forza, e le punture fatte con quella son venenose » [1].

Altrove egli stesso, Leonardo, ci ha detto che tutti i beni ci son venduti da Dio a prezzo di fatica. E la sua fronte, così luminosa, è pur sempre corrugata dal pensiero delle conquiste da fare, da quell' interno giudizio, di cui egli si gloriava, sdegnoso d'ogni mediocrità: da quel giudizio, che andava sempre al di là dell'opera: virile, anzi gigantesco asceta dello spirito, che non conosce altra gioia all' infuori di quella, che è la suprema, e che non si dà, perchè infinita. E come in tutti gli asceti e mistici, platonizzanti o no, il suo occhio corre di là dalla vita, dalla natura, quantunque egli vegga, da uomo della Rinascenza, che di là non c' è il dolore, ma nè anche la gioia, sì la morte e il nulla. « Or vedi, la speranza e 'l desidèro del ripatriarsi e ritornare nel primo caos fa a similitudine de la farfalla al lume; e l'uomo, che con continui desiderii sempre con festa aspetta la nuova primavera, sempre la nuova state, sempre e nuovi mesi, e nuovi anni, parendogli che le desiderate cose venendo sieno troppo tarde; e non s'avede che desidera la sua disfazione. Ma questo desidèro è in quella quintessenza (spirito degli elementi) che, trovandosi rinchiusa per

---

[1] Richter, n. 676.

anima dello umano corpo, desidera sempre ritornare al suo mandatario. E vo' che sappi, che questo medesimo desiderio è 'n quella quinta essenza compagna della natura; e l'uomo è modello dello mondo » [1].

Modello del mondo, o microcosmo, o ricapitolazione ed epilogo di tutto l'essere dell'universo, come lo concepiva ed esaltava il Pico, come l'avevano rappresentato i platonici della tradizione ermetica. Pei quali tutti, l'anima era pellegrina sulla terra, chiusa in carcere, agitata di continuo dalla inquieta nostalgia del mandatario, come qui ci ha detto Leonardo, o, comunque, della sua sede originaria ed eterna. Intorno all'anima, come intorno a Dio, Leonardo non amerà troppo speculare, preferendo lasciarne il pensiero ai « frati, padri de' popoli, li quali per ispirazione sanno tutti li segreti » e lasciando « star le lettere incoronate, perchè son somma verità » [2]. L'anima egli pur ritiene sottratta, al pari di Dio, alla conoscenza umana, in quanto, al pari di esso, « improvabile », ossia non osservabile direttamente nell'esperienza, da cui soltanto può muovere il nostro sapere. L'anima, tuttavia, concepisce platonicamente non derivante dalla compagine organica, anzi di questa dominatrice come di semplice strumento; e per conseguenza non destinata a soggiacere alla stessa fine del corpo, anzi partecipe, come cosa affatto divina, dell' immortalità.

« L'anima », leggiamo nel *Codice Trivulziano* [3], « mai si può corrompere nella coruzion del corpo; ma fa nel corpo a similitudine del vento, ch' è causa del sono de l'organo; che guastandosi una canna, non resultava per quella del vento buono effetto ».

E dove considera a parte a parte le meraviglie della natura nella costruzione del nostro corpo, ecco Leonardo

---

[1] *Cod. Arundel* del Brit. Mus., ed. cit., fol. 156 *v*.
[2] Richter, n. 837.
[3] Fol. 40 *v*.

smettere la freddezza dell'anatomico, e rivolgersi all'uomo con accento altamente umano: « E tu uomo, che consideri in questa mia fatica l'opere mirabili della natura, se giudicherai essere cosa nefanda il distruggerla, or pensa essere cosa nefandissima il torre la vita all'omo. Del quale, se questa composizione ti pare di meraviglioso artifizio, pensa questa essere nulla rispetto all'anima, che in tale architettura abita. E veramente, quale essa sia, ella è cosa divina; sicchè lasciala abitare nella sua opera a suo beneplacito, e non volere che la tua ira e malignità distrugga una tanta vita; chè veramente chi non la stima non la merita » [1].

Dio, dunque, e questa cosa divina, che è l'anima umana, eccedono i limiti della nostra cognizione, perchè non soggetti alla esperienza. Ma la natura stessa non si conosce tutta. Di essa si può conoscere soltanto quella ragione, alla cui scoperta ci conduce l'osservazione dei suoi effetti: la legge che ne governa le esterne manifestazioni. Riecheggiando forse un pensiero che s' incontra pure nella *Teologia platonica* del Ficino [2], e ricorda infatti un concetto di Socrate, ma che sarà ripreso, approfondito e fecondato da Giambattista Vico, Leonardo, distinguendo tra l'opera della natura e quella dell'uomo, di questa, e solo di questa ammonisce doversi fare materia d' indagine, ove si miri a indagarne il disegno: « O speculatore delle cose, non ti laldare [3] di conoscere le cose, che ordinariamente per se medesima la natura conduce. Ma rallegrati di conoscere il fine di quelle cose che son disegnate dalla mente tua » [4].

Una finalità, bensì, Leonardo attribuisce alla stessa natura, che è necessaria perchè razionale, e razionale,

---

[1] Richter, n. 1140.

[2] Cfr. i miei *Studi vichiani*[2], pp. 32-3 [3ª ed., *Opere*, XVI, pp. 30-31].

[3] « Laldare », laudare, lodare.

[4] *Ms. G*, 46 *r*.

come s' è visto, in virtù della ragione che la regge, non perchè meccanicamente operante. Tutto il filosofare dei Neoplatonici insisteva nel concetto della Provvidenza governatrice delle cose naturali; e Leonardo ammira l'economia ond' è retta la vita del mondo, e non rifugge dall'uso del concetto di finalità come criterio euristico d'indagine di là dalle dirette testimonianze dell'esperienza. Così, dove conchiude alla negazione del dolore e del senso alle piante, movendo dalla mancanza di bisogno che esse ne abbiano, dice: « Se la natura ha ordinato la doglia nell'anime vegetative col moto, per conservare dell' istrumenti, i quali pel moto si potrebbono diminuire e guastare, l'anime vegetative senza moto non hanno a percotere ne' contr' a sè posti obietti; onde la doglia non è necessaria nelle piante, onde, rompendole, non sentano [1] dolore come quelle dell'animale » [2].

Nella stessa corrispondenza tra causa ed effetto, in cui consiste la ragione che alla mente è dato scoprire nella natura, Leonardo vede, giustamente, il miracolo, ossia l'opera dello spirito. Così, a proposito dell'occhio, dirà: « Qui le figure, qui li colori, qui tutte le spezie delle parti dell'universo son ridotte in un punto, e quel punto è di tanta meraviglia! O mirabile, o stupenda necessità, tu costrigni, colla tua legge, tutti li effetti, per brevissima via, a partecipare delle lor cause. Questi son li miracoli! Scrivi nella tua Notomia, come, in tanto minimo spazio, l' immagine possa rinascere e ricomporsi nella sua dilatazione » [3].

E la Natura sempre gli apparisce, dove si spinga il suo occhio a indagarla, provvidenza ordinatrice di mezzi ai fini; fini insieme armonizzanti a comporre la vita del tutto. Così nell'occhio dell'uomo, così nelle narici dei

---

[1] « Sentano », sentono.

[2] *Ms. H*, 60 *r*.

[3] Richter, n. 22.

cavalli, che gli stolti usavano tagliare «come se credessino la natura avere mancato ne' necessarie cose, per le quali li omini abbiano a essere sua correttori»[1]; così nella disposizione delle foglie negli ultimi rami delle piante; così per tutto. Anche il male, per Leonardo, è strumento di bene[2]. È una legge razionale, e ferrea perchè tale, nella sua teleologia stringe il cosmo nelle sue parti infinite: «Naturalmente ogni cosa desidera mantenersi in suo essere»[3] e «tutti li elementi, fori del loro naturale sito, desiderano a esso sito ritornare»[4]; e «il moto violento, quanto più s'esercita più s' indebolisce; il naturale fa l'opposto: liberamente, più obedisce»[5].

VI.

Con questo concetto della natura siamo sulla via del naturalismo; ma non del naturalismo scientifico di Galileo, bensì di quello metafisico di Bruno e di Campanella, che naturalizzano lo spirito, ma spiritualizzano la natura, come, dopo Platone e gli Stoici, aveva fatto la filosofia alessandrina, al cui risorgimento in Firenze Leonardo assistette e partecipò, senza attrattiva, di certo, pei problemi propriamente speculativi, anzi con qualche disdegno per le dispute e il gridio delle scuole filosofiche, ma pur respirando nell'aria del suo tempo le idee già penetrate nella mente di tutti gli spiriti colti, con cui fu in contatto quotidiano. Da quelle idee egli, pittore, ma,

---

[1] *Codice Atlantico*, 76 *ra*.

[2] «Lussuria è causa de la generazione. — Gola è mantenimento della vita. — Paura, o ver timore, è prolungamento di vita. — Dolo(r) è salvamento dello strumento» (cioè, degli organi). *Ms. H*, vol. 1, f. 32 *r*.

[3] *Cod. A* (già *Ashb*. II), ed. della R. Comm. Vinciana, f. 4.

[4] *Ms. C*, 26 *v*.

[5] *Cod. triv.*, 26 *r*.

come altri artisti del suo tempo, studioso profondo della tecnica della sua arte, e portato quindi dal genio possente e veloce alla scienza propriamente detta, in cui si risolve ogni tecnica, trasse l' intuizione di quella natura, a cui rivolse il suo sguardo acutissimo e universale. Universale, com'egli amava dire, non pensando all' universo, che come infinito sapeva non esistere, ma all'universalità della vita attraverso il numero inesauribile delle sue forme, e quindi alla necessità per l'umano ingegno di non chiudersi dentro nessun limite, ma di spaziare liberamente, instancabilmente, *sine lassitudine* [1], secondo un motto leonardesco.

E lo stesso atteggiamento scientifico del suo spirito assumeva pertanto aspetto filosofico per i suoi presupposti; e si scaltriva e confermava nella coscienza di alcuni canoni metodici fondamentali. Che sono sostanzialmente due: quello dell'esperienza, base del conoscere, di cui abbiamo già detto; e quello della matematica come determinazione esatta della ragione o legge naturale, accessibile mediante l'esperienza. Concetto di cui Leonardo s' impadronisce — era nella scienza contemporanea e nella stessa filosofia, a cui m' è parso di doverlo riconnettere; — vi insiste con la forza ingenita e la perspicuità somma del suo intelletto; e lo svolge ed assoda con una coscienza, che anticipa anche qui Galileo.

La matematica a lui, come al grande Pisano e a Cartesio, rappresenta il tipo del vero sapere scientifico: che, partendo — son sue parole — da « li primi veri e noti principii, procede successivamente e con vere seguenzie insino al fine ». Questo è il processo, infatti, dell'aritmetica e della geometria, « che trattano con somma verità della quantità discontinua e continua ». « Qui », è sempre Leonardo che parla, « non si arguirà, che due tre facciano più o men che sei; nè che un trian-

[1] *Ms. H*, 48 *v.*

golo abbia li suoi angoli minori di due angoli retti» (l'esempio che torna sempre sul labbro del più grande dei filosofi matematizzanti, Benedetto Spinoza); «ma con eterno silenzio resta distrutta ogni arguizione, e con pace sono fruite dalli loro devoti: il che far non possono le bugiarde scienzie mentali»[1].

La matematica suggella l' immagine della natura, che anch'egli, col Rinascimento che già s'avanza, vagheggia ed ama quale perfetta rivelazione dell'eterno potere. Alla cui mente sovrana non ardisce alzare lo sguardo; e contentandosi delle sue anatomie, si volge sdegnoso contro gli stolti che «vogliono abbracciare la mente di Dio, nella quale s'include l'universo,..., come se l'avessino anatomizata. O stoltizia umana, non t'avedi tu che se' stata con teco tutta la tua età, e non hai ancora notizia di quella cosa che tu più possiedi, cioè della tua pazzia! E volli[2] poi con la moltitudine dei soffistichi inganare te e altri, splezando le matematiche scienze, nelle qual si contiene la vera notizia delle cose....; e voi poi scorrere ne' miracoli, e scrivere e dar notizia di quelle cose di che la mente umana non è capace, e non si posson dimostrare per nessun esemplo naturale»[3].

VII.

La mente di Dio va cercata negli esempi naturali, così come l' idea dell'artista splende nell'opera sua. La quale non è per Leonardo — naturalista dunque, ma, ripeto, platonico[4] — la copia della natura sensibile,

---

[1] *Trattato della pittura*, § 33; cfr. § 1.

[2] Vuoi.

[3] *Quad. d'anat.*, II, f. 14 *r*.

[4] Sopra questo punto vedi le giuste ed esatte osservazioni di LIONELLO VENTURI, *La Critica e l'arte di L. d. V.*, Bologna, Zanichelli, 1900, pp. 7-8.

ma l'effigie dell' idea. Onde, esaltando la sua pittura, egli potrà dire con pienezza d' intenzione filosofica: « Qual poeta con parole ti metterà innanzi, o amante, la vera effigie della tua idea con tanta verità, qual farà il pittore? » [1]. Il quale, perciò, non imita, ma crea.

« Se 'l pittore vol vedere bellezze che lo innamorino, egli n' è signore di generarle; e se vol vedere cose mostruose che spaventino, o che sieno buffonesche e risibili, o veramente compassionevoli, ei n' è signore e dio. E se vol generare siti e deserti, lochi ombrosi o freschi ne' tempi caldi, esso li figura, e così lochi caldi ne' tempi freddi. Se vol valli, se vole delle alte cime de' monti scoprire gran campagne, e se vole dopo quelle vedere l'orizzonte del mare, egli n'è signore; e se delle basse valli vol vedere gli alti monti, o de li alti monti le basse valli e spiaggie. E in effetto, ciò ch'è nell'universo per essenzia, presenzia o immaginazione, esso lo ha prima nella mente, e poi nelle mani, e quelle sono di tanta eccellenzia, che in pari tempo generano una proporzionata armonia in un solo sguardo, qual fanno le cose » [2].

Questa potenza creatrice del pittore è quella divinità dell'uomo, che il platonismo additava nell'anima umana e quella per cui esso insegnò a tutto il Rinascimento ad esaltare la dignità e grandezza dell'uomo nel mondo, di cui anche Leonardo ha detto l'uomo modello. Leonardo, che, con l'animo dell'artista il quale ha tutto nella sua arte, vede nella pittura l'apice dell'umana eccellenza, e nell'occhio, nel divino occhio mentale che scorre per l'universo e lo idealizza, e si affisa nell' idea che è sua, canta commosso questa potenza divina dell'uomo centro e riassunto dell'universo e signore della natura: lo canta nel *Trattato della Pittura* in una pagina che ricorda, anche

---

[1] *Trattato della pittura*, § 18.
[2] *Ivi*, § 13.

nei particolari, la canzone di Tommaso Campanella in lode dell'uomo « re, epilogo, armonia, fin d'ogni cosa »[1]:

« Tanto più vale la pittura che la poesia, quanto la pittura serve a miglior senso e più nobile che la poesia. La qual nobiltà è provata esser tripla alla nobiltà di tre altri sensi, perchè è stato eletto di volere piuttosto perdere l'udito e odorato e tatto, che 'l senso del vedere; perchè chi perde il vedere perde la veduta e bellezza dell'universo, e resta a similitudine di un che sia chiuso in vita in una sepoltura, nella quale abbia moto e vita. Or non vedi tu, che l'occhio abbraccia la bellezza di tutto il mondo? Egli è capo dell'astrologia. Egli fa la cosmografia. Esso tutte le umane arti consiglia e corregge; muove l'omo a diverse parti del mondo. Questo è principe delle matematiche. Le sue scienzie sono certissime. Questo ha misurato l'altezze e grandezze delle stelle; questo ha trovato gli elementi e loro siti; questo ha fatto predire le cose future mediante il corso delle stelle; questo l'architettura, e prospettiva, questo la divina pittura ha generata. O eccellentissimo sopra tutte l'altre cose create da Dio, quali laudi fien quelle, ch'esprimere possino la tua nobiltà? quali popoli, quali lingue saranno quelle, che appieno possino descrivere la tua vera operazione?

« Questo è finestra dell'umano corpo, per la quale l'anima specula e fruisce la bellezza del mondo. Per questo l'anima si contenta dell'umano carcere; e senza questo, esso umano carcere è suo tormento. E per questo l' industria umana ha trovato il fuoco, mediante il quale l'occhio riacquista quello, che prima li tolsero le tenebre. Questo ha ornato la natura coll'agricoltura e dilettevoli giardini.

« Ma che bisogna ch' io m'estenda in sì alto e lungo discorso? Qual' è quella cosa, che per lui non si faccia?

---

1 Vedi qui appresso cap. XI, p. 375.

Ei move li omini da l'oriente all'occidente; questo ha trovato la navigazione. E in questo supera la natura: che li semplici naturali sono finiti, e l'opere, che l'occhio commanda alle mani, sono infinite; come dimostra il pittore nelle finzioni d' infinite forme d'animali et erbe, piante e siti »[1].

Occhio, è chiaro, nella lingua di Leonardo è il pensiero dell'uomo; è l'uomo, che ha riacquistato il senso profondo del suo valore, e splendidamente lo dimostra nello stesso Leonardo, creatore di bellezza immortale e fondatore di una molteplice scienza signoreggiatrice della natura.

---

[1] *Trattato della pittura*, § 28.

V.

LA FILOSOFIA A FIRENZE
NELL'ETÀ MEDICEA

I.

La filosofia dell'età medicea a Firenze è stata finora studiata più ne' suoi tratti generali e nell'estrinseco che nelle sue specifiche e determinate dottrine, nella interna generazione di queste, nel significato che esse ebbero nel loro formarsi e che conservano nella storia del pensiero europeo, per l'azione che esercitarono in Italia e fuori d' Italia; come sarà pur necessario studiarla a volerla ritrarre con pienezza di rappresentazione storica, e come s' è cominciato a studiarla in questi ultimi anni. Una efficace esposizione dovrebbe perciò procedere lenta per documentate analisi e ragionate dimostrazioni; per le quali, *non est hic locus*. Qui io dovrò limitarmi a descrivere in modo succinto e sommario l' immagine che mi son fatta io di questa filosofia. Immagine che avrà, s' intende, il valore che avrà, e potrà essere accettata o respinta secondo le idee con cui altri si sarà accostato ad essa e le impressioni che quindi ne avrà ricevute; segnatamente secondo il concetto che egli abbia del Rinascimento italiano ed europeo, che è poi come dire, niente meno, il concetto di tutta la storia moderna.

E per incominciare, distinguo. Divido cioè l'età medicea in due periodi, la cui profonda differenza credo sia da tener presente per intendere il diverso carattere del pensiero filosofico fiorentino nel Quattrocento e nei due secoli seguenti: — il periodo creativo della potenza medicea, quando questi grandi mercanti si dimostrano stoffa di principi, di papi, di regine e con Cosimo il Vecchio padre della patria e con Lorenzo il Magnifico domano le fazioni

cittadine che avevano impedito al Comune uno stabile assetto, una legge e un'autorità, e creano lo Stato senza proclamarsene capi, anzi studiandosi di mantenere abito e forma di privati cittadini; — e il periodo granducale da Cosimo I a Giangastone, lungo tutta la parabola di splendore e di decadenza del nuovo Stato, ormai costituito ma costretto a vivere destreggiandosi tra la Chiesa, la Repubblica Veneta e le grandi potenze straniere; quando Firenze diventa la Toscana. Tra un periodo e l'altro la crisi, in cui si chiude tragicamente il passato glorioso: morte del Magnifico, calata di Carlo VIII, supplizio di Savonarola, lotta tra palleschi e piagnoni; nuovi esilii e turbolenze; finchè gli stranieri intervengono a pacificare la città spegnendo le ultime faville della libertà antica e imponendo il Granducato. Di qua dall'assedio di Firenze è tutta la vita suscitata nell'età creativa del Comune e dei primi Medici dalle potenti energie dell'operoso e geniale popolo fiorentino: ricco, attivo, meravigliosamente intelligente, sensibilissimo agli aspetti e alle suggestioni della bellezza e dell'arte, e perciò veramente geniale e creatore.

A codesto periodo che varca la fine del secolo del Magnifico e si protrae d'un trentennio nel successivo, appartengono i grandi fiorentini, anche se vissuti a lungo nel secolo XVI: Machiavelli, nato nel 1469, Leonardo, nato nel 1452, e lo stesso Michelangiolo, nato nel 1475: tutti spiriti temprati nella prima Firenze medicea. Nella quale convivono compartecipi dello stesso movimento spirituale medicei e anti-medicei, letterati e pensatori, umanisti e artisti, epicurei ed asceti, poeti della vita e del godimento e poeti platonizzanti (basti ricordare Lorenzo stesso de' Medici, che accoglie nell'animo e contempera entrambe queste note discordanti), un Pulci (1432-1484), un Poliziano (1454-1494) e un Ficino (1433-99), un Pico (1463-94) e perfino un Savonarola, il più austero, il più intransigente spirito religioso dell'epoca, e iniziatore d'un

moto di riforma interna della Chiesa cattolica e della società durato fino al secolo scorso e forse non ancora spento: il più fiero osteggiatore e flagellatore della Firenze medicea, che gli spiriti più religiosi del tempo, Pico e lo stesso Ficino, entrambi ligi a Lorenzo, o non intesero a pieno, o acerbamente condannarono, con modi, come quelli tenuti dal Ficino, non degni d'un filosofo, dopo che il gran Domenicano aveva scontato nel rogo quelle che agli occhi d'un pallesco potevano apparire intemperanze d'un santo fervore; ma egli stesso, il Savonarola, non sarebbe più visibile nella luce che ne illumina la complessa figura se si staccasse dalla Firenze del Magnifico e del Machiavelli. Anche qui *concordia discors.* Identico problema, e soluzioni opposte in un contrasto assurdo se il problema, l' ispirazione, il mondo in cui questi uomini vivono della loro passione e della loro fede, non fosse identico. Oh, se frate Girolamo fosse rimasto a Ferrara o a Bologna, avrebbe anche potuto essere un eloquente e fervido predicatore della riforma dei costumi, ma non sarebbe forse passato all'azione politica e al supremo cimento con l'autorità di Roma! Come Machiavelli non s' intende senza quel grande laboratorio di sperimentazione politica che è la città sua e lo spirito scientifico sbocciatovi dal fervore umanistico. Nè Cosimo nè Lorenzo avrebbero trovato altrove materia ed occasioni alla loro genialità politica. Egli è che l'uomo non deve mai separare ciò che Dio ha unito; e uomini ed ambienti (città e tempi), concordi o discordi, fanno una sintesi, un'unità indivisibile a chi ricerca nella storia la vita ond'essa fu animata e si costituì.

II.

La Firenze medicea è una città d' intensa vita economica e quindi politica: quell' inferma (quale apparve agli occhi di Dante nei momenti pessimistici delle sue

peregrinazioni dolorose di vinto e di esule), quell'inferma che non può trovare posa sulle piume; e non la può trovare, perchè è giovane, gagliarda, e sente il fiotto del sangue nelle vene, e si muove e cerca se stessa: il glorioso Comune, diviso, discorde, ma rigoglioso, operoso, potente, ricercato per tutto, apprezzato, ammirato. Come ogni giovane, cerca se stesso; cerca e non trova la pace, l'unità, lo Stato. Pure, chi cerca trova; e il male non è non aver trovato, ma non cercare.

È la città in cui Coluccio, il Bruni, il Niccoli, il Poggio, Ambrogio Traversari e Palla Strozzi hanno raccolto e continuano lo spirito del padre dell'Umanesimo, il Petrarca: scopritore d'un nuovo mondo, che fa cadere in discredito la vecchia cultura medievale e la filosofia delle scuole; e gli animi si rivolgono a un nuovo ideale, nel cui concetto è il segreto della storia di Firenze medicea, ossia dell' Italia del Rinascimento. A questo ideale accenna il nuovo culto di Platone, dapprima conosciuto solo per fama, e pure amato ardentemente (« com'uom per fama s' innamora »), superstiziosamente, a segno che un codice de' suoi dialoghi nella lingua originale si custodisce come un tesoro inestimabile ancorchè non si sappia ancora leggere e appena forse decifrare; e nulla più si desidera che mettersi in grado di procurarsene una traduzione latina. Poichè Platone, con l'autorità conferitagli dagli alti elogi che se ne leggevano nei Padri della Chiesa e nei classici più pregiati, per es. Cicerone, avrebbe finalmente liberato le menti dal servaggio aristotelico proprio degli epigoni della filosofia scolastica e degli insegnamenti frateschi a cui al tempo di Dante ogni uomo aspirante a una cultura superiore era costretto a far capo. E poichè l'aristotelismo della decadenza succeduto ai grandi sistemi del XIII secolo troppo indulgeva alle tendenze naturalistiche della filosofia araba da una parte e alle sottigliezze sterili e oziose o almeno prive d'ogni afflato morale della così detta dialettica degli eterni lambicca-

tori di termini concettuali, la riscossa operata da Platone s' intendeva dovesse essere risorgimento dello spirito e degli interessi profondi, morali e religiosi, del cuore umano. Il quale ha bisogno di una fede — fede nello spirito, nella sua sostanzialità e quindi libertà ed immortalità, — per poter credere che l'uomo sia capace di cosa che valga. Questo virtuale platonismo, che è antiaristotelismo (e, propriamente, antiaverroismo, antioccamismo), è nel Petrarca. Ed è l'aspirazione degli umanisti fiorentini, che si mettono sulle sue orme e fanno scuola, anche fuori di Firenze, poichè, per citare uno dei nomi maggiori, Lorenzo Valla a Roma e a Napoli muove da loro. E imparano essi il greco; e appena possono, se ne servono a tradurre Platone.

Sono Platonici? Sono scontenti della scienza tradizionale delle scuole; e cercano altro. Cercano, perchè tra l'esperienza della vita vissuta intensamente, nell'arte che li attrae e incanta o nel tumulto della vita cittadina dove ognuno tanto vale quanto è capace di farsi valere con l' intelligenza e con la volontà, e tra l'esempio e gli ammaestramenti del Petrarca sulla nuova via da lui aperta e trionfalmente percorsa per lungo tratto tra l'ammirazione universale dell' Europa cólta per l'eminente sua personalità e per il suo spirituale dominio, frutto non di superiori investiture o di privilegi naturali, ma dell'attività, dell'applicazione, dello studio e dell' intelligenza quindi addestrata e nobilitata, questi umanisti sentono, sebbene oscuramente, una grande verità: che l'uomo è figlio di se stesso; che vera nobiltà non è quella della nascita bensì quella delle opere; che a torto gli uomini attribuiscono alla fortuna quel che, a ben riflettere, è sempre il frutto del loro operare; e che insomma ognuno ha in se stesso il germe del mondo in cui aspira a vivere: purchè voglia, purchè pensi, e accumuli esperienze e dottrina, e legga perciò e metta a profitto più che può della sapienza dei secoli tramandata nei libri,

eredità preziosa e sacra degli uomini che si sveglino dalla vita istintiva per partecipare al mondo proprio degli uomini. E che è il mondo della cultura: un mondo senza tempo, in cui tutti si ritrovano infatti concittadini della stessa città, i vivi con i morti, con gli antichi risorti a nuova vita per virtù del lettore ed interprete, che, ridando la vita ai trapassati, instaura un mondo immortale: quello dell'uomo che in ogni tempo è sempre il medesimo, come il Sole e la Terra; e agisce sempre a un modo; con gli stessi vizi, le stesse virtù, lo stesso sentire e la stessa logica. Un mondo, a cui ci si solleva con l' intelligenza, estraniandoci e liberandoci dai vincoli e limiti, e dai fastidi della vita reale e quotidiana. Un mondo ideale, ma più luminoso del mondo reale e più conforme perciò ai bisogni spirituali dell'uomo. Mondo di libertà, in cui il petto dell'uomo si apre infatti a un respiro infinito e sente in sè non so che divino.

Giannozzo Manetti, il bonario Giannozzo, e pur uomo dottissimo e meditativo, potrà, varcata la cinquantina, esser costretto da esosi fiscalismi a lasciare la sua città, a cui aveva resi tanti servigi come diplomatico esperto: ma porterà, a Roma ed a Napoli, la sua patria nel cuore e nella mente; e quando, ad invito del re Alfonso d'Aragona, scriverà il suo celebre trattato *De dignitate et excellentia hominis* (1452), non farà che formulare la fede profonda dell'Umanesimo fiorentino.

La Firenze medicea è infine la città del Concilio di Eugenio IV (1439) succeduto a quello di Ferrara dell'anno prima: l'uno e l'altro per l'unione delle due Chiese greca e romana. Un Concilio che fallì allo scopo per cui era stato convocato, poichè se non impossibile sarà sempre difficile che si transiga in materia di dommi. Non fu però un fallimento per la storia dello spirito umano che se ne giovò per un'unione non religiosa ma filosofica, che doveva produrre effetti di capitale importanza non pure nello svolgimento del pensiero speculativo, ma in tutto

l' indirizzo della moderna civiltà europea. Giacchè quel-l'occasione fece venire a Firenze filosofi greci, ossia bizantini, come Giorgio Gemisto (il celebre Pletone, che per amor di Platone si compiaceva di questo equivalente del suo cognome) e il Bessarione: l'uno fermo nella sua filosofia che, contaminando platonismo e neoplatonismo con dottrine zoroastriche, vagheggiava certo suo ideale di religione razionale sincretistica arieggiante a un ritorno al vecchio paganesimo greco; l'altro zelatore convinto della fusione delle due Chiese e tanto dotto nella filosofia di Platone come di Aristotele quanto sincero nella sua fede cristiana e aperto all' intelligenza dello spirito della Chiesa latina, alla quale personalmente aderì e nella quale venne in grande autorità, nominato cardinale, universalmente stimato e diventato uno de' più attivi promotori della cultura italiana della seconda metà del Quattrocento, con i suoi scritti e con tutta l'opera sua: memorabile sopra tutto per la ricca collezione di manoscritti raccolta e donata a Venezia, prezioso nucleo originario della Marciana. Intorno a loro molti i dotti greci venuti a Firenze o in altre città d' Italia per causa del Concilio o perchè costretti a cercare l' Occidente dopo la caduta di Costantinopoli in mano dei Turchi: anch'essi in varia guisa e misura efficaci collaboratori del nuovo orientamento della cultura italiana: l'Argiropulo, Demetrio Calcondila, Costantino Lascaris, Giorgio da Trebisonda, Teodoro Gaza, Michele Apostolio.Essi resero familiare in Italia la cognizione del greco, agitarono questioni intorno alla interpretazione dei due maggiori filosofi greci: con le loro polemiche, con i loro insegnamenti, con le loro dispute appassionate ed appassionanti attrassero gli animi verso quel mondo luminoso, di cui di tratto in tratto solo qualche bagliore aveva solcato il cielo della cultura medievale. Gemisto parve a Firenze un redivivo Platone. Un suo biografo bizantino ricorda: « Di quanta ammirazione eran pieni i Romani in Firenze per la dot-

trina, la virtù, la forza dell'eloquenza di quell'uomo! Egli riluceva in mezzo a loro più splendido del sole. Gli uni lo magnificavano come il dottore e benefattore comune degli uomini, gli altri lo chiamavano Platone e Socrate »[1]. Non importa che egli fosse il più risoluto e gagliardo avversario dell'unione delle due Chiese: la dottrina, la gravità dell'aspetto del sapiente vegliardo conquistavano gli animi.

Ai circoli dove Pletone disputava, accorrevano avidi di ascoltarlo i fiorentini che erano tutti come presi da una febbre di sapere, di scrutare, di scoprire il nuovo mondo misterioso che era stato loro additato come racchiudente il segreto della vita. Mai infatti una città ha avuto una classe colta così relativamente numerosa, raffinata, scossa dai nuovi bisogni spirituali e ansiosa di luce. A quei circoli accorreva anche il primo dei cittadini di Firenze, Cosimo de' Medici. E tanti anni dopo Marsilio Ficino nel dedicare la sua traduzione di Plotino a Lorenzo, rifacendo la storia del movimento platonico fiorentino, non poteva non ricordare Cosimo padre della patria, il quale *quo tempore concilium inter Graecos atque Latinos sub Eugenio pontifice Florentiae tractabatur, philosophum graecum nomine Gemistum, cognomine Pletonem, quasi Platonem alterum, de mysteriis platonicis disputantem frequenter audivit.* Ascoltava curioso l' intelligente uomo quelle dispute; e, da quello spirito pratico che era, veniva pensando che qualche cosa si doveva pur fare a Firenze a coronamento del vasto rinnovamento spirituale evidente in questa nuova Atene. Alla quale infatti mancava soltanto la gloria d'un alto pensiero per potersi in tutto paragonare all'antica, ma non mancavano certo nè ingegni nè fervore di studi. Bisognava creare una nuova accademia, una grande scuola capace di ridestare

---

[1] Vedi ARNALDO DELLA TORRE, *Storia dell'Accad. platonica*, Firenze, 1902, p. 437.

e riprendere l' insegnamento del grande maestro ateniese, morto da tanti secoli e pur sempre vivo, di riaccendere quella gran luce di cui tanti sprazzi si riversavano nei dotti discorsi del venerando maestro ottantenne di Bizanzio.

Allora, secondo il Ficino, si sarebbe formato nella mente di Cosimo il disegno della futura Accademia platonica di Firenze; disegno che doveva attuare ventanni dopo, quando conobbe nel 1459 Marsilio stesso, giovane ventiseenne, figliuolo del suo medico e familiare Diotifeci, e gli parve la persona che per certi scritti platonici già pubblicati e pel suo buon avviamento nello studio della lingua greca facesse per lui. E volle confortarlo all' impresa, prenderlo sotto la sua protezione, procurargli manoscritti, agevolargli in ogni modo gli studi a cui doveva dedicarsi, assicurargli materialmente una vita libera da cure e bisogni che potessero distrarlo e impedirgli di percorrere il cammino assegnatogli: tradurre e illustrare Platone e i suoi seguaci maggiori.

Quale che sia il valore del racconto ficiniano — del resto in tutto attendibile — non si può contestare che il movimento ficiniano in cui sbocca tutto il platonismo umanistico dal Petrarca a Leonardo Bruni, deriva pure dall'azione esercitata da Gemisto sullo spirito dei dotti fiorentini a mezzo il secolo decimoquinto; e che detto movimento con le sue conseguenze storiche che sono, come or ora diremo, di grande portata, è effetto dell'incontro avvenuto in questo tempo a Firenze tra la estrema e vecchia speculazione bizantina e il giovane Umanesimo italiano. Perchè tra noi, a Firenze, Gemisto trovò preparato il terreno, anzi una pianta robusta e rigogliosa, in cui potesse innestarsi e riprender vigore, per nuovi germogli vitali, questo ramo stanco del sincretismo platonico che era la sua dottrina, destinata, invece, nella sua terra d'origine a disseccarsi e inaridire. D'altra parte, quell'umanismo di stile petrarchesco che si ritrova ancora nel

Manetti, poteva bensì ringagliardire nell'uomo la coscienza della propria dignità e potenza ossia della sua libertà: ma in un modo tutto letteratura ed arte, e quindi reale bensì e capace di dare gioia agli uomini, ma astratto, parziale, insufficiente, incapace di dare una ragione a tutta la vita, non pure estetica, ma morale, e quindi politica, e religiosa. Pletone aveva una fede; aveva cioè una risposta ai problemi che tormentano l'uomo, facendogli cercare un perchè alla vita e alla morte, di là da quel mondo infinito e pur breve in cui egli può chiudersi e spaziare con l' intelligenza e con l'arte. La sua dottrina, razionale o fantastica, mista di idee e di miti, traeva comunque l'uomo da sè, dal suo mondo, e lo metteva di fronte a Dio: dalla luce magari lo traeva al mistero.

Si, al mistero. Ma a quel mistero a cui non vale volger le spalle per contentarsi di quel tanto che possono dare ragione e fantasia. Questo mistero, questo *divinum quid*, è poi la serietà della vita, che prima o poi assale l'uomo che s'abbandoni alla tripudiante baldanza dell'umanità contenta di sè, chiusa nella sua effimera gioia e trascorrente nel canto spensierato:

Quant' è bella giovinezza
che si fugge tuttavia!
Chi vuol esser lieto, sia:
di doman non c' è certezza....

Non fatica, non dolore!
Ciò c' ha a esser, convien sia.
Chi vuol esser lieto, sia;
di doman non c' è certezza.

III.

Cotesto mistero, che costringe a pensare, e a pensare seriamente, nasce nella filosofia italiana, prima umanistica, letteraria, filologica, da questo incrocio bizantino

che la Firenze medicea opera attraverso la filosofia ficiniana, che è ancora filologia, ossia interpretazione dei testi platonici e neoplatonici, ma è già piena ed intera filosofia, degna di un'età eminentemente mistica ed energicamente religiosa com' è quella della Firenze di Savonarola. Vi concorrerà Giovanni Pico della Mirandola, adunatore di ogni dovizia di pensiero e di mistero della greca filosofia e della orientale, e nella sua breve vita agitatore d'ogni umana sapienza intorno al mistero dell'anima celante nel suo segreto un divino principio, infinito, immortale, creatore; il Pico, signore di cortesia e di disputazione, cavaliere ardito e indomito, malgrado ogni minaccia, rampogna o condanna di questa filosofia tutta protesa nello sforzo di dare una vasta fede all'uomo che pensa e riflette. Egli susciterà la meraviglia universale per l'erudizione portentosa come per l'audacia delle sue asserzioni. Attorno al Ficino studiosi provetti e giovani di elette inclinazioni speculative faranno corona, e con lui si esalteranno nel culto di Platone, come Ficino lo celebra, erede e rappresentante massimo d'ogni più antica sapienza e maestro fedelmente seguìto nei secoli dai platonizzanti d'ogni tempo, Greci e Latini, pagani e cristiani; maestro di una sapienza comprovata nel volger dei tempi attraverso una tradizione tanto più salda di verità quanto più estesa nel tempo, con dottrine pur divergenti e divergenti credenze religiose. Grande Platone, maestro d'una verità che è la rivelazione dell'uomo a se stesso, per quel fondo comune di umanità per cui tutte le genti convengono in una sola religione, in una sola fede, in una sola filosofia.

A questa, quale si viene delineando a mano a mano che il Ficino traduce e commenta Platone, Plotino, Porfirio, Proclo, Dionigi l'Areopagita ed Ermete Trismegisto (il più suggestivo e misterioso, se anche il meno puro dei pensatori neoplatonizzanti) e ne svolge il pensiero in proemi, trattati e lettere, raccogliendo da ultimo il tutto nella

sua opera maggiore, la *Theologia platonica*, si volgono tutte le menti anche dal resto d'Italia, anche dai Paesi che oltr'alpe l'Umanesimo italiano aveva riscossi dal vecchio dogmatismo della cultura medievale: da Parigi, dall' Inghilterra, dalla Germania, dalla Boemia, dall' Ungheria. « *Virtus et sapientia tua* », scriveva da Parigi al Ficino il 1° settembre 1496 Roberto Gaguin, « *Ficine, tanta in nostra Academia Parisiensi circumfertur, ut cum in doctissimorum virorum collegiis, tum in classibus etiam puerorum tuum nomen ametur atque celebretur* »[1]. Il carteggio ficiniano, che una volta gli Italiani si risolveranno a leggere e a ristampare in una edizione critica (richiesta dalle redazioni manoscritte che ce ne attestano la formazione) apparirà qual è, uno dei più luminosi documenti dell' impero spirituale dell' Italia del Rinascimento sull' Europa, e dimostrerà come largamente si sia diffusa l'azione del Ficino fuori di Firenze e fuori d' Italia. Esso ci fa intendere come e perchè i nuovi problemi posti dal platonismo fiorentino — religione naturale, innatismo, immortalità dell'anima, centralità dell'uomo, e cioè del pensiero, nel mondo, divinità del mondo rispecchiantesi nel microcosmo dello spirito umano — siano diventati i problemi di Herbert di Cherbury, dei platonisti e mistici della scuola di Cambridge nel secolo diciassettesimo, e prima che di essi, di Telesio, Patrizzi, Bruno, Campanella, e infine, come oggi tutti gli studiosi riconoscono, di Giambattista Vico: lievito potente di tutto il pensiero moderno, poichè senza la religione naturale di Herbert, anzi di Campanella, non s' intende il razionalismo del Settecento; senza l' innatismo di Cambridge non s' intende la critica di Locke, nè quindi Leibniz e Kant.

Senza il naturalismo del Ficino che si sviluppa in

[1] Roberti Gaguini *Epist. et orat.*, ed. Thuasne, Paris, 1903-4, II, 20-21.

quello di Telesio, non si ha nè Bruno nè Campanella; nè si crea l'atmosfera di Cartesio e di Spinoza. Senza Vico rimane chiusa la via regia alla nuova filosofia come filosofia dello spirito.

IV.

Ancora. Al cerchio del pensiero ficiniano non si sottraggono in Italia neanche pensatori che per la corrente e tradizionale storia della filosofia passano per i corifei dell' indirizzo opposto alla metafisica ficiniana: Leonardo p. e. o Galileo, dei quali invece è da pensare che siano tra i maggiori intelletti che ebbero ispirazione e norma di pensare dal capo dell'Accademia fiorentina. Leonardo, molto più giovane del filosofo, si formò per altro nella Firenze dei tempi stessi del Ficino. In un inedito poema incompiuto, posteriore alla morte del Ficino, uno scolaro di questo, Giovanni Nesi, autore di varie scritture platoniche, lo ricorda così:

> In carbon vidi già con arte intera
> Imago veneranda del mio Vinci,
> Che in Delo e in Creta et Samo me' non era [1].

Amico Leonardo del Nesi e forse del pari di Bernardo Canigiani e di Niccolò Capponi, anch'essi complatonici, come si chiamavano, del Ficino; familiari pertanto a lui certamente gli scritti e i pensieri dei platonici fiorentini. E come si potrebbe pensare quest'uomo ardente di tutto vedere e sapere, indifferente a un movimento spirituale a cui tutti si interessano, filosofi e poeti, letterati e artisti, al suo tempo, nella sua città?

È stato già messo in chiaro [2] quanto si siano allon-

[1] DELLA TORRE, *Storia dell'Accad. platonica*, p. 698.
[2] Vedi prec. cap., sul cui argomento qui si ritorna.

tanati dal vero gli storici che hanno scambiato il concetto vinciano della esperienza sensibile col concetto che ne hanno gl'ingenui empiristi puri, antichi e moderni; e come egli al di sopra della percezione sensitiva collochi un « giudizio » o « ragione », che è organo di una cognizione superiore e necessaria, alla quale ogni esperienza deve chiedere il sigillo della verità. « Ricordati » dice egli a se stesso, « quando comenti l'acque, d'allegar prima la sperienza e poi la ragione ». Senza la quale non c' è scienza. Per Leonardo in natura, dalla ragione si scende al fatto che ci dà l'esperienza; nella mente umana, dal fatto si risale alla ragione. Altrove, come già fu avvertito, dice netto che « nessuno effetto è in natura sanza ragione. Intendi la ragione, e non ti bisogna sperienza » (*Cod. Atl.*, 147 *v*a). È insomma il doppio processo o circolo platonico, che riecheggia in Spinoza e in Schelling: come nel nostro Gioberti: discensivo prima e ascensivo poi. Anche per Leonardo la vera scienza è nella ragione; e perciò necessaria; e perciò matematica. Come più tardi per Galileo. E par di sentire Galileo a leggere l'esaltazione delle matematiche come forma necessaria e schiettamente logica d' ogni perfezione scientifica. Nel *Trattato della pittura* [1]:

Nissuna umana investigazione si pò dimandare vera scienzia, s'essa non passa per le mattematiche dimostrazioni. E se tu dirai che le scienzie, che principiano e finiscono nella mente, abbiano verità, questo non si concede, ma si niega, per molte raggioni e prima, che in tali discorsi mentali non accade esperienzia senza la quale nulla dà di sè certezza.

Accenti galileiani anche più espliciti sono più oltre, e giova udirli:

Dove si grida non è vera scienzia, perchè la verità ha un sol termine; il quale essendo publicato, il letigio resta in etterno

---

[1] *Trattato della pittura*, § 1.

distrutto; e s'esso letigio resurge, là (è) bugiarda e confusa scienzia, e non certezza rinata. Ma le vere scienzie son quelle, che la sperienzia ha fatto penetrare per li sensi e posto silenzio alla lingua de' litiganti; e che non pasce di sogno li suoi investigatori, ma sempre sopra li primi veri e noti principii procede successivamente e con vere seguenzie insino al fine, come si dinota nelle prime mattematiche, cioè numero e misura, detta aritmetica e geometria, che trattano con somma verità della quantità discontinua e continua. [1]

Infine, « nessuna certezza è dove non si po' applicare una delle scienze matematiche o ver che sono unite con esse matematiche » [2]. Pensieri che non sono contraddetti, come è stato creduto [3], da ciò che è affermato intorno alle matematiche nelle celebri Tesi di Pico della Mirandola (e che sarà presso a poco riaffermato più tardi dal Vico); poichè tali affermazioni non si riferiscono alla necessità nè alla certezza del pensare matematico, a cui mirava Leonardo, ma alla consistenza dell'oggetto a cui la matematica si rivolge, e alla differenza profonda del metodo proprio della geometria e di quello che invece si confà alla poesia e alla filosofia. Giacchè in verità intorno al valore formale e logico delle scienze matematiche l'origine del concetto che è in Leonardo e si ritroverà in Galileo e in Cartesio non si intenderebbe mai da chi non si rifacesse dalla tradizione platonica. Per Ficino basta leggere i suoi *Collectanea* al Filebo [4].

Ma gli spunti platonizzanti di Leonardo — conviene insistervi per farla finita con la falsa idea di un Leonardo antificiniano — sono frequenti tra le sue note. Qualche esempio: « Qual poeta con parole ti metterà innanzi, o amante, la vera effige della tua idea con tanta verità,

---

[1] *Trattato della pittura*, § 33.
[2] *Ms. G*, f. 96 *v*.
[3] Vedi E. SOLMI, *Studi vinciani*, p. 207.
[4] Lib. II, capp. 53-57.

qual farà il pittore? ». È una reminiscenza che s'incontra nel *Trattato della pittura*. Oltre i detti già citati del *Codice Trivulziano* « I sensi sono terestri: la ragione sta for di quelli quando contempla » e quest'altro appunto: « Il corpo nostro è sottoposto al cielo e lo cielo è sottoposto allo spirito »; nel manoscritto *F* (56 *r*) è un accenno di sapore bruniano, che riecheggia motivi platonici: « Tutto tuo discorso ha a concludere la terra essere una stella quasi simile alla luna. E così proverrai la nobiltà del nostro mondo ». E quest'altro nel manoscritto *H* (89 *v*): « Faciano nostra vita coll'altrui morte. Ne la cosa morta riman vita di sensato, la quale, ricongiunta agli stomaci de' vivi, ripiglia vita sensitiva e intellettiva ». E nello stesso manoscritto: « L'acqua che surgie ne' monti è il sangue che tiene viva essa montagnia. E forata in essa o per traverso essa vena la natura, aiutatrice de' suoi vivi, sendo abondante nell'aumento di volere vincere il mancamento del versato omore, quivi con curioso socorso abonda, a similitudine del loro percorso nell'omo, e si vede, per lo socorso fato, multiplicare il sangue sotto la pelle » (77 *r*). E anche quest'altro del *Trivulziano* (29 *r*): « Ogni omo sempre si trova nel mezo del mondo e sotto il mezo del suo emisperio e sopra il cientro d'esso mondo »: che ricorda il famoso detto ermetico (di quell'Ermete filosofo, il cui nome si trova segnato per memoria nel Manoscritto *M* 1 *v*: il Trismegisto, tradotto ed esaltato da Ficino e dai ficiniani), il famoso detto affermante l'infinità del mondo e l'umanità che lo pervade e vi si slarga ed attua infinitamente.

Il gran concetto spinoziano della virtù premio a se stessa, d'origine platonica e stoica, ricorrente nel Ficino come nel Pomponazzi [1], ecco è anch'esso già in un appunto di Leonardo: « Non si dimanda ricchezza quella che si può perdere. La virtù è solo nostro bene ed è vero premio del

[1] Vedi SAITTA, *La filos. di M. Ficino*, p. 166; cfr. sopra p. 59.

suo possessore. Lei non si può perdere, Lei non ci abbandona, se prima la vita non ci lascia. Le robe e le esterne dovizie sempre le tieni con timore, e ispesso lasciano con iscorno e sbeffato il loro possessore » (*Ash.* I, 34 *v*).

Infine, una curiosità, ma significativa. Da Giorgio Gemisto a Tommaso Campanella il sole, dator di vita e sorgente di luce, è motivo costante di esaltazione pei filosofi che in esso vedono simboleggiata, anzi rappresentata la stessa divinità. Nei manoscritti vinciani [1] è una specie di Inno al sole (*Lalde*, cioè Laude, *del sole*, come egli dice), di cui egli stesso cita le fonti: *La spera* di Goro Dati, e gl'*Hymni naturales* del Marullo; ma il cui motivo era, si può dire, nell'aria, nella Firenze ficiniana del suo tempo; e anche il Ficino aveva scritto un *De Sole*:

Se guarderai le stelle sanza razzi (come si fa a vederle per un piccolo foro fatto colla strema punta da la sottile agucchia e quel posto quasi a tocare l'ochio), tu vedrai esse stelle esser tanto minime che nulla cosa pare essere minore. E veramente la lunga distanzia dà loro ragionevole diminuizione, ancora che molte vi sono che son moltissime volte maggiori che la stella che è la terra coll'acqua. Ora pensa quel che parebbe essa nostra stella in tanta distanzia; e considera poi quante stelle si metterebbe e per longitudine e latitudine infra esse stelle, le quali sono seminate per esso spazio tenebroso.

Mai non posso fare ch'io non biasimi molti di quelli antichi, li quali dissono che 'l sole non avea altra grandezza che quella che mostra. Fra' quali fu Epicuro.... Ben mi maraviglio che Socrate biasimassi questo tal corpo, e che dicessi quello essere a similitudine di pietra infocata. È certo che chi lo ponì di tale errore, di poco pecò. Ma io vorrei avere vocaboli che mi servissino a biasimare quelli che vollon laldare più lo adorare li omini che tal Sole, non vedendo nell'universo corpo di magiore magnitudine e virtù di quello. El suo lume allumina tutti li corpi celesti che per l'universo si compartano. Tutte le anime discendan da lui, perchè il caldo ch'è nelli animali vivi vien dall'anime, e nessuno altro caldo nè lume è nell'universo.... E cierto costoro che han voluto adorare omini per iddei, come Giove, Saturno, Marte

[1] *Ms. F*, ff. 5 *r* e 6 *v*.

e simili, han fatto grandissimo errore, vedendo che, ancora che l'omo fusi grande quanto il nostro mondo, parebe simile a una minima stella, la qual pare un punto nell'universo; e ancora vedendo essi omini mortali e putridi e coruttibili nelle lor sepolture ».

V.

Ho nominato Machiavelli: ficiniano, platonizzante anche lui nel suo concetto della « virtù » come essenza dell'uomo domatore della fortuna e fabbro del suo mondo, lo Stato. Ho nominato Galilei, stella di prima grandezza nel firmamento fiorentino mediceo: egli e i suoi dell'Accademia del Cimento onore e lustro del Granducato. Anche lui tutto compreso dell'alto concetto dell'uomo, che Manetti, Ficino e Pico avevano additato: anch'egli audacemente convinto che ci sia una scienza umana identica non per estensione sì per intensità o valore alla divina; limitata bensì alle matematiche, forse per quelle stesse considerazioni che Marsilio aveva indicate nel suo Commentario al *Parmenide* e che saranno svolte più tardi dal Vico; anch'egli disposto e pronto ad esaltarsi e commuoversi nella coscienza della grandezza e potenza dell'ingegno umano, anche in mezzo alle severe speculazioni scientifiche de' suoi *Massimi sistemi*; anch'egli dell'opinione di Platone e di tutti i platonici che la scienza non venga all'uomo dal di fuori, ma l'abbia dentro, e soltanto dal proprio interno possa cavarla.

Innatismo nel Galilei, protoparente dei positivisti della nostra fanciullezza? Ebbene, si rilegga il luogo dei *Massimi sistemi* dove Galileo ammonisce che nulla s'insegna quando si tratti di verità necessarie, e che *quando uno non sa la verità da per sè è impossibile che altri gliene faccia sapere*; poichè tante cose si sanno quantunque non siano *avvertite* [1].

---

[1] *Opere*, ed. naz., VII, 183; cfr. VII, 217. Cfr. sopra p. 136, n. 3.

Potè dunque il pensiero toscano nel periodo granducale calare di tono e dai grandi problemi della vita a cui Platone l'aveva educato, tornare alla disciplina di particolari problemi dell'esperienza e però della natura esterna, ma non lasciò più la via sulla quale s'era incamminato.

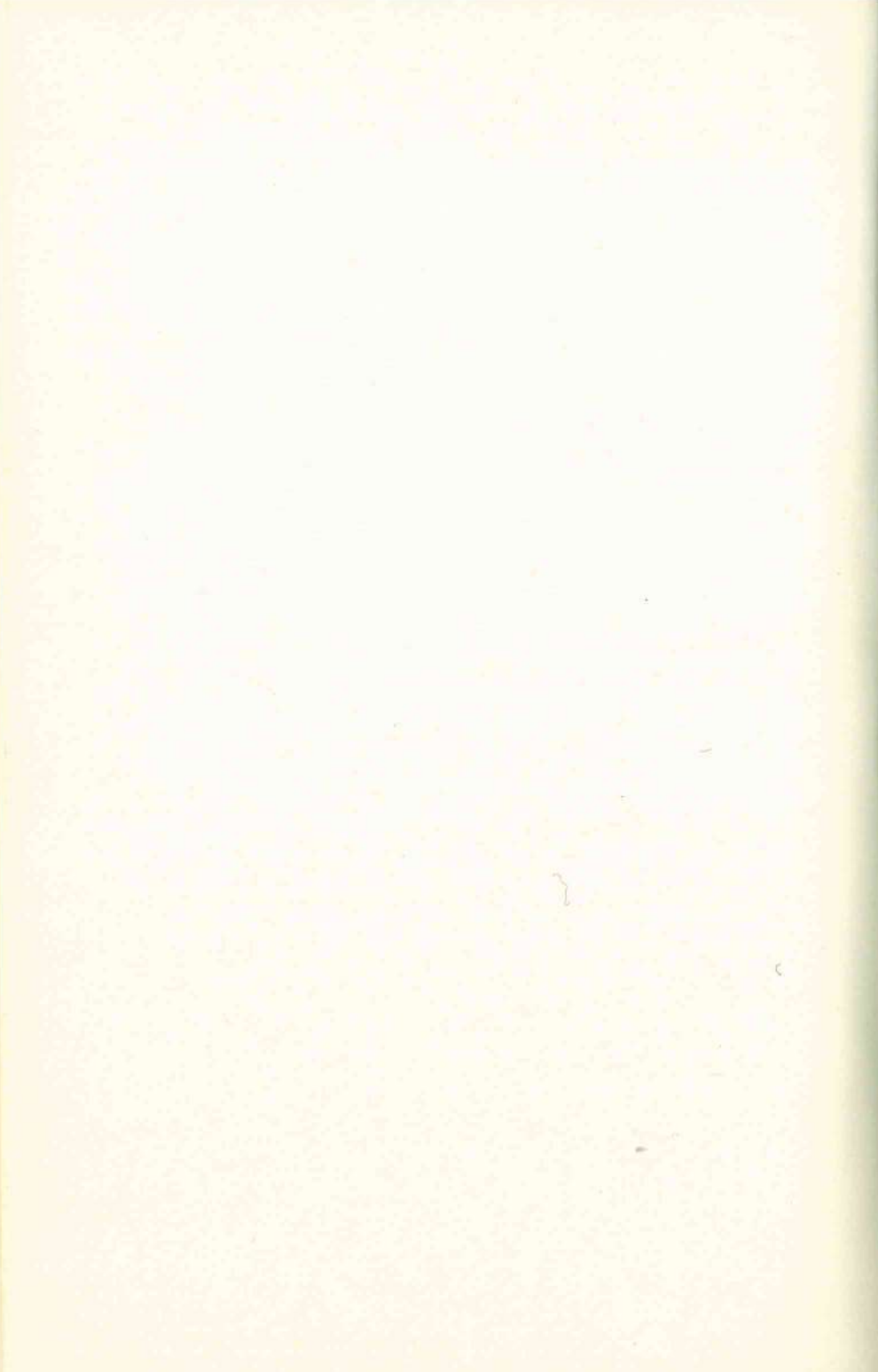
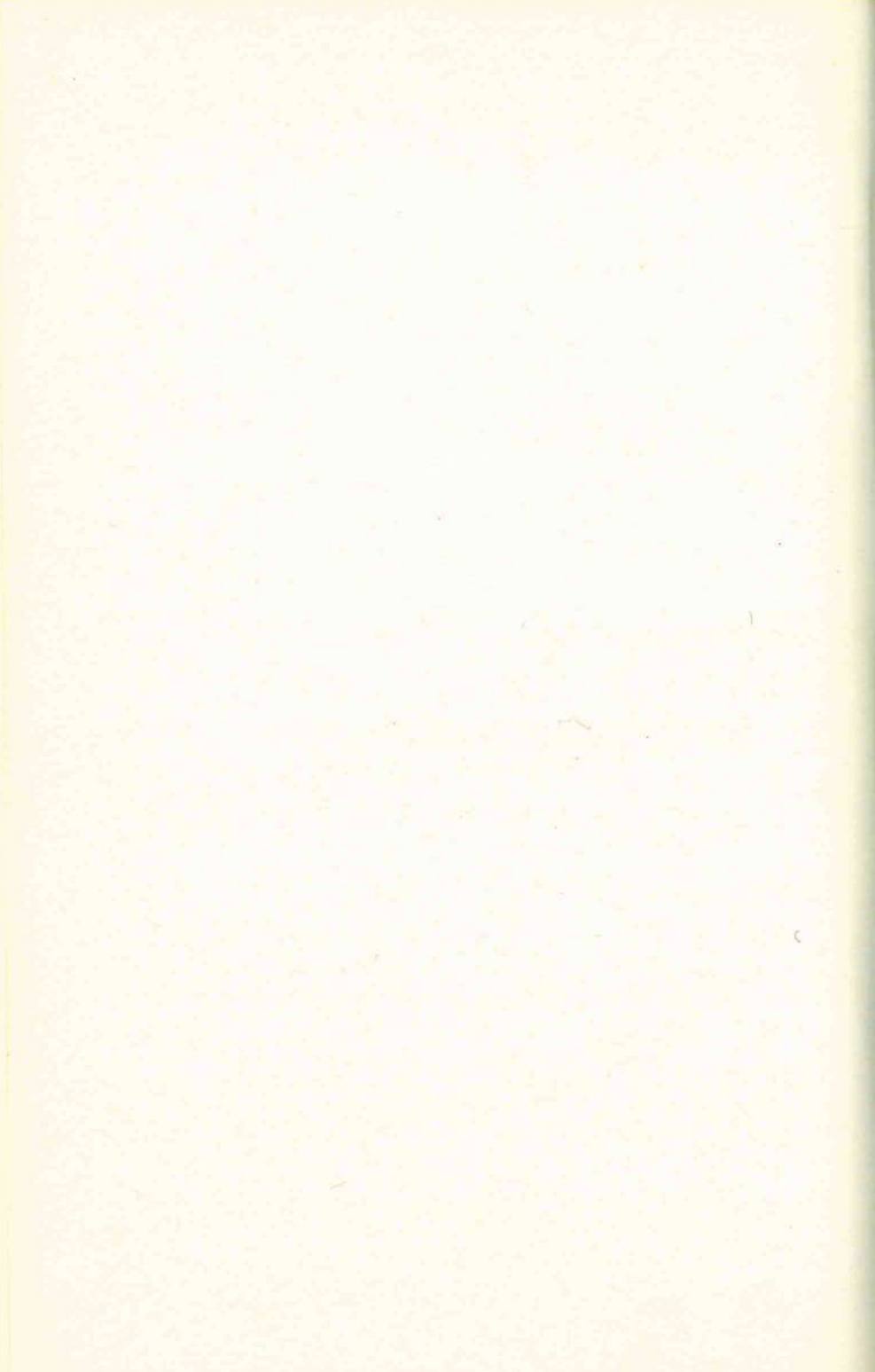
Alla filosofia succede la scienza e grandeggia. Ma l' ispirazione antica non si spegne; e quella voce solenne che da Firenze aveva rinfrancato l'uomo del Rinascimento e inculcatagli la fede in sè medesimo, nel suo divino ingegno, nella sua stessa volontà possente, riscuote i petti di altri Italiani che in altre provincie italiane, nel mezzogiorno, erano più duramente provati dalla tirannia delle scuole e della Chiesa e dello Stato, e costretti a ricercare in se medesimi, per entro ai vigilati chiostri, nel buio delle umide prigioni, tra torture fisiche e morali, la forza di pensare, e cioè la libertà e la vita.

Quella voce giganteggia e si fa più solenne sulla bocca di un filosofo calabrese, il Campanella, che sperò un momento anche lui di riparare all'ombra tranquilla del Granducato in Toscana [1]; e ha tutto l' impeto dell'estro religioso.

Il suo ispirato canto è noto al lettore di questo libro; ma va qui ricordato come il suggello di questo glorioso periodo del pensiero italiano.

---

[1] Vedi i miei *Studi sul Rinascimento* [2], pp. 190 ss. [ora in *Opere*, XV, Firenze 1968 Parte prima, X].

VI.

BERNARDINO TELESIO

I.

Dietro al chiarore del Rinascimento, sullo sfondo dell'orizzonte, s'addensa ancora la nebbia medievale; e la luce nascente s' imporpora dei riflessi fumiganti di quella nebbia, che il sole alto, splendente nel mezzo del cielo, spazzerà, quando agli albori antelucani sarà successo il gran giorno dell'età moderna. In quella prima ora le vecchie idee sono morte; ma, anche morte, rimangono nel pensiero umano, e l' impediscono e l'opprimono con la gravezza di ciò che, estraneo alla vita, ne impedisce il cammino. Le idee nuove, quelle che sono anche oggi la sostanza del nostro spirito, vengono annunziate, anzi affermate con la vivacità impetuosa e fremente, con l'entusiasmo gioioso della giovinezza, che ha per sè l'avvenire e non sente il passato che si lascia alle spalle. Ma la loro affermazione per noi è piuttosto un annunzio: manca lo sviluppo logico, in cui è la vita concreta delle idee, e manca l' integrazione, che il lembo della verità intravvista raccolga nella coscienza coerente del tutto, dove ogni parte ha il suo valore organico. E lo sviluppo e l' integrazione mancano, perchè il nuovo è commisto col vecchio e ravvolto nella vecchia scorza; e si va innanzi, come infatti è dei giovani, senza sapere distintamente che cosa si lascia e che cosa si cerca, e quale il cammino: portati dall' istinto della vita, che perverrà più tardi alla netta coscienza del nuovo e alla negazione del vecchio. Perciò tutti i pensatori di questa età hanno due facce, e ci presentano contraddizioni, che paiono spiantare i principii stessi del loro filosofare; e chi guarda a una sola

faccia, non riesce più a rendersi conto dell'altra. E chi ne fa gli iniziatori, a dirittura, del pensiero moderno, e chi li respinge indietro, alla Scolastica dei tempi di mezzo: laddove il loro significato storico è in questa loro posizione tra una filosofia che hanno solo virtualmente superata e una filosofia che del pari solo virtualmente affermano. Trascurare cotesto residuo esanime, che resiste nei loro sistemi alle intuizioni innovatrici, in tutti i filosofi, dal Ficino, anzi dal Valla, al Bruno e al Campanella, non è possibile: vien meno tutto il significato di queste medesime intuizioni, che fanno di essi i precursori dei più grandi filosofi moderni; e non si spiegano più atteggiamenti essenziali e parti vitali del loro pensiero; ma, sopra tutto, diviene un mistero perchè il germe di verità, che essi si recano in mano, rimanga soltanto un germe, la cui vita s'arresti appena cominciata.

II.

L'uomo del Medio Evo si era travagliato in una contraddizione, che si può dire organica, perchè ne dipendeva la vita stessa del pensiero. Una contraddizione, i cui termini, se si vuol considerare il processo generale della storia ne' suoi grandi tratti, si possono designare come la filosofia greca e la fede cristiana: due termini, che il pensiero tentò per tutte le vie, lungo più di un millennio, di conciliare; ma erano assolutamente inconciliabili sul terreno in cui si era posto. Poichè, a dirla in breve, la sua dottrina, che avrebbe dovuto operare la conciliazione, era tuttavia la filosofia greca, cioè uno dei due termini stessi antagonisti.

La filosofia greca è il pensiero che si vede fuori di sè: e si vede perciò o come natura, nella sua immediatezza sensibile, o come idea, che non è atto del pensiero che pensa, ma cosa in cui il pensiero si affisa, e che presup-

pone come verità eterna e ragione eterna di tutte le cose e della sua stessa cognizione parallela alla vicenda delle cose: in entrambi i casi, realtà che è in se stessa quella che è, indipendentemente dalla relazione in cui il pensiero entra con essa quando la conosce. Visione la più dolorosa che l'anima umana possa avere del proprio essere nel mondo: perchè l'anima umana vive di verità, cioè della fede che sia da pensare quello che essa pensa; e in quella visione, che è poi la visione eterna della prima riflessione, da cui si dovrà sempre pigliare le mosse, la verità, quel che è veramente, non è nell'anima umana. La cui condizione permanente e, a dir vero, tragica da quell'ardente e sensibilissimo amatore dell'essere eterno o dell' ideale del mondo, che fu Platone, venne raffigurata nel mito di Eros: mito pregno, nella sua classica serenità, di pathos che direi cosmico: perchè l'aspirazione fervente al divino, che è l'Amore di Platone, e che nella sua forma più alta è la filosofia, non è solo lo sforzo supremo in cui si concentra l'anima umana, ma culmina in questa e affatica l'universo, tormentato tutto dal desiderio di qualche cosa che, essendo il suo vero essere, è fuori di esso. Mito, che, con tutto il suo pathos, può essere intanto sereno, perchè l'occhio dell' idealista greco è attratto dalla bellezza dell' ideale lontano, e vi si affisa, e gli sfugge la miseria infinita dell'amante senza speranza.

In questa visione, quando, per opera principalmente dello stesso Platone, la verità della natura sensibile e mortale si rifrange nelle forme ideali, ond'essa si rivela al pensiero ne' suoi vari aspetti, e diventa sistema di idee, tutta la scienza, nel suo proprio assetto, quale possesso adeguato della verità, non apparisce come il perenne lavoro della mente e la celebrazione dell'ufficio supremo del mondo, ma quasi un che di remoto dalla realtà, astratto ideale, di cui la cognizione umana è sempre copia imperfetta. La scienza, di cui la logica deduttiva di Aristotele descrive sapientemente il congegno, non è la scienza

nostra, la scienza umana, che si fa svolgendosi continuamente nella storia: è la scienza che ha principii immediati, in sè contenenti sistematicamente tutti i concetti, in cui si snoda lo scibile: è pertanto la scienza che scienza è in quanto è tutta e perfetta a un tratto, senza possibilità di svolgimento storico: quella scienza, per ottenere la quale tutto questo svolgimento, in cui è pure tutta la vita e tutto l'essere nostro, non giova: un ideale, al cui cospetto quel travaglio mentale, che ci par tuttavia la cosa più seria del mondo, non ha valore di sorta [1].

Dentro questa visione si chiude tutta la filosofia greca, e ogni filosofia che, come quella del Medio Evo, accetta la logica, e la maniera d'intendere la verità, che è propria di Aristotele. Questa logica si può definire la logica della trascendenza; o altrimenti, la logica dell' intellettualismo. Per questa logica infatti la verità, termine dell' intelletto, è trascendente, radicalmente superiore all' intelletto stesso; e questo è ridotto a semplice facoltà passiva, contemplatrice e non autrice. Che è il concetto dell' intelletto nel senso deteriore del termine: quasi mente, che importa bensì la presenza delle cose da conoscere, ma non dell'uomo, non dello spirito che le conosce; e che ha appunto questo di proprio e di diverso rispetto alle cose: che essa non è cosa da conoscere, anzi l'attività correlativa, che queste presuppongono nel loro concetto di « cose da conoscere ». Mentre, insomma, per essa c'è il mondo, essa, per cui il mondo è, non è. E in altri termini l'uomo, questo divino artefice di quanto è bello e santo e vero nel mondo, di quanto ci umilia e ci esalta, ora facendoci piegar le ginocchia innanzi alla potenza terribile del genio, ora sublimandoci nel gaudio di quanto trascorre immortale

---

[1] Sul carattere antistorico della scienza nel presupposto della logica aristotelica vedi anche la mia prolusione *Il concetto della storia della filosofia* (1907) nel volume *Riforma della dialettica hegeliana* e poi il *Sistema di logica*, vol. I.

i secoli e aduna nel consenso d'uno spirito solo i morti coi vivi; quest'uomo, annichilato. Annichilato, s'intende, ai propri occhi, nella coscienza che ha del suo essere.

Di un uomo così, ignaro del proprio valore, men che atomo disperso nell' infinito, Chiesa ed Impero, accampatisi immediatamente come rappresentanti di Dio, possono disporre a lor talento, come di cose che non sono persone. Manca la coscienza, e manca perciò l' individuo: non c'è la libertà, come coscienza della propria legge. La legge, come la verità, scende dall'alto.

Ma era questo il principio del Cristianesimo? Il Cristianesimo voleva essere, al contrario, la redenzione, la rivendicazione del valore dell'uomo; voleva sollevare l'uomo a Dio, facendo scendere Dio nell'uomo, e rendendo questo partecipe della natura divina. Giacchè in Gesù, che è l'uomo stesso nella sua idealità, quale esso dev'essere concepito, Dio era uomo: con tutte le miserie umane, soggetto all'estrema delle miserie, la morte; ed era Dio (quel dio, che redimeva) in quanto questo uomo, che eroicamente affrontava la morte, in questa otteneva il premio della missione della sua vita tutta spesa umanamente in un'opera d'amore.

Sicchè l'amore risorgeva, non più, come nel mito platonico, contemplazione desiderosa dell' irraggiungibile, ma attività dell'uomo che crea se stesso perennemente: e non era più la celebrazione estatica di un mondo che è, ma la celebrazione operosa, dolorosa insieme e letificante, di un mondo, che è regno di Dio essendo la purificazione della stessa volontà umana nella fiamma della carità. L'uomo non era più sapere o intelletto; ma amore o volontà, creatore esso stesso della sua verità che è il bene: la verità che si scorge, quando la cerchiamo con la buona volontà, col cuore puro, mettendo tutto l'essere nostro, sinceramente, ingenuamente nella ricerca; e che non è più, quindi, un che di esterno a noi, che si presenti e s' imponga a noi passivi, ma la conquista e il premio del nostro

sforzo. L'uomo non è più spettatore, anzi protagonista. Si desta, e sente se stesso; sente che senza la sua volontà, senza il suo conato, senza lui, il mondo che ha valore per lui, la felicità, la vita, Dio, non si raggiunge. Acquista quindi davvero la coscienza della sua personalità, e però della sua responsabilità: vede che da sè tutto dipende; e lui caduto, tutto cade; lui risorto, tutto risorge.

L'uomo trova dunque se stesso nel Cristianesimo.

Se questa intuizione fosse divenuta senz'altro concetto complessivo ed organico del mondo, se questo senso nuovo del valore dello spirito umano avesse rinnovato la concezione della vita in cui l'uomo afferma la sua creatrice potenza, se insomma il contenuto della nuova fede fosse assurto al vigore d'una nuova filosofia, il Cristianesimo avrebbe segnato fin da principio la fine dell' intellettualismo. Ma la fede non è ancora filosofia: è visione immediata della verità non integrata in sistema di pensiero. E il cristiano, quando volle *pensare* il suo Dio, pensò più a Dio padre che a Dio figlio; e s' impigliò nella rete della metafisica aristotelica che il principio della realtà, come motore immobile, il quale è solo pensiero di se stesso, e non d'altro, faceva estraneo alla realtà, e poi s'affaticava invano a colmare l'abisso tra Dio e la natura; tra la causa del movimento, che non è movimento, e il movimento, che non ha in sè la propria ragion sufficiente; e quindi tra il principio del divenire, che non diviene, e la natura che in sè non ha la cagione del suo perenne generarsi e corrompersi; e poi tra l'anima e il corpo; e poi ancora tra l'anima che intende, ed è lo stesso intendimento in atto, e l'anima naturale soltanto capace di raggiungere la mera possibilità d' intendere, ma incapace per sè d' intendere mai realmente: e in generale tra la materia, potenza, e non più che potenza, di tutto, e la forma, che di tutto è realizzazione. Come dire, tra l'aspirazione alla vita e la vita. Eterno destino di Tantalo!

Aristotelici o platonici, nominalisti o realisti, averroisti o tomisti, tutti i cristiani che nel Medio Evo si sforzarono di concepire la realtà, giunsero a cotesto risultato: al destino di Tantalo. Tanto più doloroso, tanto più inquietante, in quanto nella fede novella, che fiammeggia a quando a quando nei mistici, era pur incluso il concetto dell' immanenza di Dio nel mondo, nell' uomo, nello spirito. La teologia, tutta la filosofia scolastica, anzi tutta la scienza medievale (che non è tutta filosofia) si costruisce come scienza di una verità che, appena il sentimento si sveglia (basti per tutti ricordare Francesco d'Assisi e Jacopone, il suo poeta), si sente estranea all'anima, lontana, tale da colpire per vano riflesso solo l' intelletto dell'uomo, speculazione umbratile e di scuola, che non entra nell' intimo, non afferra, non impegna, non riforma e non fa l'uomo. Scienza vana per chi ravvivava in sè il sentimento, tutto cristiano, del valore spirituale: scienza elegante nel suo laborioso artifizio, sottile nella pellegrinità de' suoi tecnicismi, delicatissima nei pazienti avvolgimenti didascalici in cui si intrica, vasta, universale come un mondo per quanti vi si dedicavano: e, messovi dentro, talvolta, un intelletto di vasto respiro e di tempra ferrea, vi si aggiravano e scendevano per meati lunghissimi, con ricerche che ora ci spaventano per la fatica di pensiero e la forza di sacrifizio che attestano, fino a toccare l'ultimo fondo delle difficoltà, in cui la filosofia antica urta e si arresta. E basti per tutti ricordare il nostro Tommaso d'Aquino: i cui sforzi possenti per scuotersi di dosso la plumbea cappa delle conseguenze ineluttabili dell'antica filosofia, riempiono l'animo dello studioso moderno di commossa ammirazione e di reverenza.

Chi vuole intendere la storia del pensiero medievale, deve figgere lo sguardo in questo contrasto delle maggiori forze spirituali che vi operavano dentro: il misticismo, che, affermando immediatamente la presenza di Dio, della verità, di quanto ha valore, nello spirito umano,

nega la scienza, come cognizione che sia sviluppo e sistema, e tutte le forme a cui lo sviluppo dello spirito dà luogo nella scienza e nella vita; e la filosofia intellettualistica, che, presupponendo una realtà fuori dello spirito che la ricerca, si affanna in una costruzione, formalmente ricchissima e sostanzialmente vuota, di ciò che non può essere verità.

O verità senza scienza, senza vita dello spirito; o scienza, — la forma più elevata di questa vita, — senza verità, sterile.

III.

Quando il Medio Evo è al tramonto, un uomo di genio raccoglie in una espressione eloquente il senso di vuoto che l'anima cristiana prova nella scienza delle scuole: ma un senso, che non è più schietta conseguenza di disposizione mistica, la quale, rinunciando alla scienza, possa trovare il suo appagamento nell' immediatezza della fede; anzi, piuttosto, un senso nascente da vivo bisogno di sapere, pensare, intendere. Egli è un dotto, un gran maestro di dottrina, un amante appassionato della scienza; ma aspira dal profondo a una scienza che riempia l'anima e appaghi i bisogni che la nuova fede ha creati dando all'uomo la coscienza della sua iniziativa, della sua posizione centrale nel mondo: a una scienza insomma che dia la filosofia a questa fede. Quest'uomo, che si presenta sulla soglia del Rinascimento con la coscienza di tale nuovo problema, e che, parlando un linguaggio pieno di malinconica nostalgia per un tempo che non è il suo, avvia per una nuova strada lo spirito umano, svegliando intorno e innanzi a sè lunga e folta schiera di ricercatori, intenti a indagare con fede oscura ma salda una scienza nuova, che non essi potranno trovare, è un grande poeta, che fu anche un grande scruta-

tore dell'anima propria raffinata dall'amore e dalla cultura: Francesco Petrarca, iniziatore dell'Umanesimo [1].

L' Umanesimo ha un doppio valore storico, negativo e positivo.

È guerra alla scienza del Medio Evo. Guerra combattuta bensì con argomenti alquanto estrinseci e con spirito assolutamente restìo, per lo più, a passare attraverso a quella scienza per superarla. Combattuta con la satira della forma letteraria, ispida, irsuta, lutulenta, aspra di terminologia creata dall' intelletto irrigiditosi nell'astrazione e nella conseguente escogitazione di entità fittizie; alla quale si contrappone la purezza trasparente e composta dell'arte antica propria di uno spirito più ingenuo, meno affaticato dalla concentrazione di un contenuto speculativo divenuto poi insufficiente alle intuizioni fondamentali del pensiero. E combattuta con la dimostrazione sempre feconda, efficace, insinuante del vuoto, che c'era sotto il tecnicismo difficile di quella pretesa scienza. E poichè quando la vita è sullo spegnersi, anche la causa più piccola basta a portare alla morte, nella civiltà viva del sec. XV, in quella che progredisce e prepara le forme ulteriori del pensiero umano, l' Umanesimo, pur coi difetti della sua polemica, caccia di nido la Scolastica. Restano le scuole dei frati; come restano anche oggi. Si continua a filosofare all'antica; ma è una filosofia morta, allora come ora: non c'è più un Tommaso d'Aquino, nè un Duns Scoto. Comincia l'èra dei commentatori, che fossilizzano per conto loro lo spirito, che è vita sempre nuova. E la vita è negli umanisti.

Quindi il lato positivo del loro valore storico. L' Umanesimo è filologia; ma filologia seria, che rivive il mondo umano che vuol conoscere: lo rivive nella fantasia e nel pensiero, ma con una fantasia e con un pensiero, che

---

[1] Vedi la mia *Storia della filosofia italiana* [2ª ed., *Opere*, XI, Firenze 1962], lib. II, cap. I; e gli *Studi sul Rinascimento*², pp. 5-22 [ora in questo vol., Parte seconda, II].

s'estraniano dal mondo circostante e si chiudono in se stessi. Gli umanisti perciò, rifacendosi antichi nel mondo degli studi in cui si ritirano, possono acconciarsi alle forme della vita esteriore, a cui non attribuiscono nessun valore. Tutta la vita reale e storica non tocca l'animo loro: è qualcosa di indifferente, che si può quindi accettare qual'è, senza critica di sorta. L'uomo, ora per la prima volta, si spezza in due, con una scissura, che, quando sarà passato questo periodo necessario di liberazione dal Medio Evo, non si colmerà a un tratto; e in Italia, che fu la patria degli umanisti, ossia dei primi maestri, dei primi risvegliatori dell' Europa moderna, resterà tristo legato di quell'epoca gloriosa, piaga secolare del nostro carattere spirituale, e forse il simbolo più significativo di quel che sarà la nostra decadenza [1].

L'umanista è il primo *letterato* dell' età moderna: il letterato, il cui mondo vero è quello degli studi, e quel-l'altro, in cui pur vive come uomo che ha famiglia e interessi sociali, non è il suo mondo; il letterato insomma che non è uomo. Tale il Petrarca, i cui sdegni contro l'avara Babilonia e il saluto augurale ed ammonitore allo « Spirto gentile» sono superfetazioni retoriche della sua poesia. Tale non era stato quell'Alighieri, che al Petrarca restò sempre incomprensibile, nel poema divino, contemplazione e poesia, ma di uno spirito energico, che guarda al suo tempo, e s'appassiona per tutte le lotte che gli si agitano intorno, e fa tuonare da Dio la parola che può essere la salute di tutti. Letterati saranno tutti i poeti e filosofi dell' Italia fiorentissima del Rinascimento, che accetteranno tutti la vita quale la troveranno, poichè la loro vera vita essi se la faranno dentro, nella fantasia e nella speculazione, nel mondo creato da loro. La stessa religione, fissatasi,

[1] Su questo significato della filologia del nostro Umanesimo nel sec. XV cfr. la mia *Storia* cit., lib. II, cap. II; e cfr. sopra, pp. 4 ss.

al loro sguardo, nella Chiesa, che non solo associa le anime, ma le forma e riforma con l'amministrazione del divino commessole, con la sua teologia e con la sua filosofia, diventa per loro qualcosa d'estrinseco e indifferente, che il cittadino deve accettare come le leggi dello Stato. In realtà, essi non partecipano alla religione del paese; ma ne hanno una per conto loro, poichè veramente il loro Dio è la loro arte, la loro filosofia, alle quali infatti votano tutta l'anima e subordinano ogni altro interesse, almeno nell' intimo del loro spirito.

Non è, propriamente, nè indifferentismo religioso, nè tanto meno ateismo. Ma ateismo pare verso la religiosità ufficiale di cui si ridono, ancorchè esteriormente le professino ogni riguardo. Quindi i conflitti frequenti e le prigioni e i roghi, che aspettano i nostri filosofi del sec. XVI.

Il letterato, a ogni modo, staccandosi dalla vita comune, in cui si era consolidata, in forma di istituzioni costrittive della libertà individuale, l' intuizione trascendente e intellettualistica del Medio Evo, ereditata dalla filosofia greca, ristaurava, come poteva, la libertà dello spirito che si fa il suo mondo. E si fa un mondo di puro pensiero, poichè non gli è consentito di scrollare, d'un tratto, quel-l'altro della comunità civile; al quale per altro, a suo tempo, perverrà egualmente, quando il principio suo, il principio della libertà, diverrà nel sec. XVIII coscienza sociale. E per questa sua ristaurazione, che è perfetta ed assoluta rispetto al mondo dell'umanista, egli, il malvisto della Chiesa, il perseguitato nei libri che saranno proibiti, nell' insegnamento che sarà vietato, nella persona che sarà gettata nei ceppi, messa alla tortura, e perfino bruciata, egli è più cristiano dei suoi persecutori. Egli è il continuatore dello spirito vero del cristianesimo. Ha infranta e buttata via, con l' impeto della giovinezza, la vecchia filosofia, la fida, l'eterna alleata della Chiesa medievale, come della Chiesa d'oggi e di ogni Chiesa av-

venire (poichè un Medio Evo ci sarà sempre). Ma non si è abbandonato, come si faceva una volta, al misticismo; anzi celebra la potenza dello spirito; e poichè una filosofia sua non l'ha (e non era facile averla, dopo il rifiuto di una filosofia che era il frutto di un'opera millenaria), ei la ricerca nell'antichità più remota. La ricerca dove, a dir vero, era vano cercarla; perchè quell'antichità aveva generato il Medio Evo. Ma l'umanista non sa questo, e non può credere che Platone, Aristotele, quei maestri solenni di sapienza umana, che gli scrittori antichi a una voce lodano, possano aver insegnato la dottrina di cui essi vedono la tardiva e sfigurata immagine nelle scuole del loro tempo. E poichè, in realtà, noi troviamo soltanto quello che cerchiamo, gli umanisti che imparano il greco, e vanno a leggere nei testi originali e traducono e commentano, col sussidio dei più genuini commenti greci, gli scritti di Platone e di Aristotele, scoprono un mondo nuovo; un altro Platone e un Aristotele nuovo da quelli che erano stati i maestri della filosofia medievale; non dico di quella filosofia, ansimante nella logica terministica degli occamisti, che sul cadere del Trecento lacerava le orecchie delicate dei primi umanisti fiorentini, i quali avviarono pure i lavori delle nuove traduzioni greche (codesta è la filosofia della decadenza medievale); ma di quella che è la vera, la essenziale filosofia dell'epoca: la filosofia della trascendenza e dell' intellettualismo. Essi muovono da una nuova situazione spirituale, che fa di questo ritorno all'antico qualcosa di radicalmente diverso non solo dalla primitiva ellenizzazione del Cristianesimo ma anche da quel primo ritorno alle fonti greche già avvenuto nel sec XIII.

IV.

Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, in cui culmina la direzione platonizzante, sono platonici, eppure profon-

damente cristiani; e un'aura di mistica religiosità pervade il loro pensiero, che vede e sente Dio per tutto, e sommamente nell'anima umana. E ispirandosi ai Neoplatonici piuttosto che a Platone, più della trascendenza, che non possono negare, accentuano l' immanenza del divino nella realtà naturale e aspirante a ritornare all' Uno da cui trae sua origine. E aprono la via a Leone Ebreo e a Giordano Bruno.

Pietro Pomponazzi, il maggiore aristotelico fiorito al principio del sec. XIV dal movimento filologico sui testi di Aristotele del secolo antecedente, scopre un Aristotele, che non è più quello dei tomisti, nè quello degli averroisti: un Aristotele, che, a poco per volta (secondo apparisce dai vari gradi attraversati dalla speculazione stessa del Pomponazzi), perviene alla dimostrazione di questa tesi gravissima: che la materia si possa sollevare da sè fino all' intelligenza, senza il sussidio dell' intelletto separato; e che l'anima umana, ultimo risultato perciò del processo della natura, possa compiere in questo mondo, con le sue forze, tutta la sua missione, che è principalmente il ben fare, la virtù; e che tutti poi i fatti della natura debbano pel filosofo spiegarsi meccanicamente, per le loro cause: un Aristotele, insomma, per cui quel che rimane di trascendente (e rimane tutto quello che nell'Aristotele originale e nell'Aristotele medievale, ossia nella Scolastica, era tale) non serve più alla ricostruzione e spiegazione della realtà che è la sola realtà del filosofo.

Sicchè la filologia del sec. XV riesce, ricalcando gli antichi modelli con lo spirito nuovo dell'Umanesimo, a cavarne due intuizioni generali, in cui la filosofia greca riapparisce trasfigurata e come ricreata dal soffio del Cristianesimo, inteso come affermazione dell'autonomia e del valore assoluto della natura e dell'uomo. La nuova filosofia infatti dicesi platonica e aristotelica; ed è cristiana, ancorchè mal veduta e condannata dai rappresentanti ufficiali del cristianesimo.

Si guardi essa nel Machiavelli, contemporaneo del Pomponazzi e suo coerede della tradizione filologica del sec. XV. Tutto il suo realismo politico, quella concezione dello spirito, della storia, dello Stato, fondata sulla visione della realtà effettuale e illuminata dalla lezione degli antichi, non è, come il positivismo guicciardiniano, un empirismo, ma una vera e propria speculazione (Machiavelli è un idealista). La quale dello studio degli antichi si giova solo per liberare l'uomo dalle contingenze storiche, quali sono per lei tutte le forme e istituzioni medievali sorrette dalla autorità di una tradizione irrazionale; a fine di studiarlo per quel che esso è, nelle sue forze e nelle sue reali attinenze col resto del mondo, vero ed unico autore della sua storia: una specie di naturalismo del mondo umano.

Guardate, dico, questa nuova filosofia nel Machiavelli. Machiavellismo dopo un secolo, nel Campanella, sarà sinonimo di «achitofellismo», negazione di ogni fede religiosa. E l'achitofellismo, più o meno apertamente e coraggiosamente, è la conclusione definitiva e il succo delle dottrine di tutti i pensatori del Cinquecento: anzi, di tutto lo spirito italiano del secolo, a cui l' interpretazione aristotelica si ispira e si conforma. Giacchè averroisti e alessandristi, per diverse vie, tendono tutti alla stessa mèta: che è la spiegazione naturale di quel che una volta pareva superiore affatto alla natura. E gli artisti, si chiamino Ariosto o Folengo, non conoscono altro mondo, oltre quello naturale ed umano.

Ma negavano perciò Dio ? Se Dio è quel Dio, che stando fuori della natura e dell'uomo, ci rende impossibile concepire una natura divina e un uomo divino, Dio essi lo negavano, perchè tenevano ad affermare il valore della natura e dell'uomo. Ma quel Dio, che era sceso in terra, e si era fatto uomo, e aveva redento la natura, era la radice della religione, che essi primi, dopo il lungo travaglio medievale, ristauravano nella coscienza della umanità.

Essi, infatti, per la prima volta, rivendicavano in libertà, dalle presunzioni mistiche o intellettualistiche, conculcatrici per opposte ragioni, il senso profondo, proprio del Cristianesimo, della divinità della vita che crea eternamente se stessa, dell'essere che nella propria logica ha eternamente la ragione del proprio trasformarsi e perpetuarsi trasformandosi.

Quando l' Umanesimo venne per tal modo, in chi prima e in chi dopo, alla maturità della Rinascenza, lo spirito umano potè mettere quasi l'anelito potente di una nuova vita: e da filologia farsi filosofia. Quando il nuovo Platone e il nuovo Aristotele ridiedero all'uomo il concetto dell' immanente suo valore, e l'ebbero allenato alla libertà dell'esser suo, e dell'essere naturale a cui il suo essere appartiene, lo stesso Platone e lo stesso Aristotele (questi sopra tutto, che era stato il vero signore delle scuole e il maestro di ogni umana sapienza) dovevano necessariamente perdere il loro prestigio di rivelatori privilegiati delle verità naturali.

L'umanista è ancora un platonico o un aristotelico; cerca la scienza; e non sa nè anche come deve cercarla; e interroga gli antichi, che la tradizione e la fama consacra nella generale estimazione come i filosofi. Ma il filosofo della Rinascenza da questi antichi, meglio conosciuti e studiati con lo spirito nuovo dell' Umanesimo, ha appreso che la natura si spiega con la natura, la storia con la storia; e che bisogna cercare quindi nel gran libro della natura e della realtà effettuale dei fatti umani che cosa è la natura e che cosa è l'uomo. Gli antichi maestri rimandavano i nuovi scolari all'osservazione diretta di quel che essi avevano osservato e inteso come era possibile a loro, privi, com'erano, d'ogni sentore della imprescindibile presenza del soggetto umano nel mondo dell'uomo. La libertà, che gli scolari appresero da loro, quali essi la videro coi loro occhi nuovi, questa libertà essi l'affermarono ben presto contro l'autorità dei maestri, che faceva

della verità qualche cosa di dato e di estrinseco alla mente come il Dio nascosto della teologia, come la realtà dell'intellettualismo. E però gli umanisti, divenuti filosofi, come parvero, e in un certo senso furono, atei e achitofellisti, furono antiaristotelici e, in generale, ribelli all'autorità degli antichi. Tutti colpiti da un fantasma affatto nuovo, non intravvisto mai dagli antichi scrittori: quello della Verità. La quale si leva su dai libri e dai tripodi, in cui i vecchi pensatori e sacerdoti l'avevano collocata quasi paralitica impotente: e si sgranchisce, procede col tempo, e vive di questo suo cammino pei secoli, di cui trionfa, anzi per le menti delle generazioni che si succedono, e mai indarno: quasi fiamma che passi da una mano all'altra e mai non si spenga, anzi accenda sempre nuovi incendi, sempre più vasti.

Veritas filia temporis! Gli uomini, che per lo innanzi avevano concepito la verità quasi vivente per sè e non risultante dal loro lavoro, l'avevan sempre relegata dietro a sè, al principio della vita, nel paradiso terrestre, nell'età dell'oro, nel vangelo rinnovatore e iniziatore di un'era nuova già fin da principio perfetta, o, per lo meno, se verità accessibile a mente umana, nell' insegnamento degli antichi, venuti crescendo perciò sempre più nella venerazione dell'universale e illuminandosi dell' aureola della saggezza, onde agli occhi dei fanciulli si ricinge sempre la canizie dei vegliardi. — Sì, è vero, si comincia a dire sulla fine del sec. XVI: la sapienza cresce cogli anni; ma i vecchi siam noi, non quelli che furono prima di noi. — Così dice Bruno; e così ripeteranno Bacone e Cartesio, Pascal e Malebranche, e poi con voce ognora più alta tutti i filosofi moderni [1]. I quali affermeranno con coscienza sempre più salda la legge del progresso del sapere e della verità: il valore serio, divino della storia, come sviluppo, che è incremento continuo

[1] Vedi qui appresso il cap.: *Veritas filia temporis*.

della realtà. Sicchè i vegliardi di una volta si trasfigurano in fanciulli; e i già fanciulli, usciti di minorità, e abbandonato alla scuola dei *pedanti* (come allora cominciarono a dirsi) il culto degli antichi, acquistano il giusto orgoglio degli uomini fatti, e la coscienza della propria capacità di concorrere al progresso del sapere.

Che anzi questa uscita di minorità, nella sua primitiva e ovvia forma di reazione al lungo servaggio passato, scoppia come ribellione, e si ricompone tardi e lentamente a equo giudizio storico delle benemerenze incontestabili degli antichi. Così, se una volta, come notava nel sec. XII Giovanni di Salisbury, Aristotele era stato il filosofo per antonomasia [1], e nessuno si scandalezzava della fanatica iperbole di Averroè che nello Stagirita vedeva « la norma della natura e quasi un modello, ond'essa avesse cercato di esprimere il tipo dell'umana perfezione » [2]; nel Cinquecento continua bensì, almeno nelle grandi edizioni di tutti i suoi scritti voltati in latino e commentati in uso delle tante scuole dove rimaneva sempre il solo testo di studio, continua egli a godere il titolo pomposo di *princeps philosophorum*; e la Chiesa cattolica a lui come a patrono invincibile della sua dottrina, valido alla repressione di ogni libero tentativo di riscossa, si tiene sempre strettissima; talchè ancora nel 1615 Federico Cesi badava ad avvertire il suo Galileo che a Roma « li contrarii ad Aristotile sono odiatissimi » [3]. Ma lungo tutto il secolo è una polemica incessante prima contro gli aristotelici, e poi contro Aristotele, preparatrice del rinnovamento baconiano.

Ricorderò Mario Nizzoli (1488-1566), il quale nel suo *Antibarbarus philosophicus* (1553) non dubita di affermare che chi si mette sulle orme di Aristotele, non potrà

---

[1] *Metal.*, libr. II, c. 16 e *Policr.*, VII, 16.
[2] RENAN, *Averroes* 5, pp. 55-6.
[3] G. GALILEI, *Opere*, ed. naz., XII, 130.

mai *nec recte philosophari nec perfecte veritatem invenire.* Raccomanda sì la lettura delle opere aristoteliche: ma *cum diligenti consideratione atque iudicio.* Ne pregia alcune; ma nella maggior parte della *Fisica,* in non pochi punti della *Metafisica* e in tutta la *Logica* trova dottrine false, o inutili, e perfino ridicole. Ad Aristotele, secondo il Nizzoli, si può applicare il proverbio: *Ubi bene, nihil melius: ubi male, nihil peius* [1]. Insomma, in tutte le sue critiche contro Aristotele uno studioso inglese di Bacone [2] può notare quell' impazienza e quell'asprezza, che son solite negli scritti del Cancelliere inglese. E basti vedere le due avvertenze, che il Nizzoli, alla fine del suo libro, propone, a chi voglia rettamente filosofare, di mandare a mente. La seconda delle quali, nello stesso latino dell'*Antibarbaro,* suona: *Quamdiu in scholis philosophorum regnabit Aristoteles iste dialecticus et metaphysicus, tamdiu in eis et falsitatem et barbariem, si.... non linguae et oris, at certe pectoris et cordis, regnaturam.*

Ricorderò il francese Pietro Ramo (nato nel 1515 e morto nel '72, la notte di San Bartolomeo): il quale con le sue *Animadversiones in dialecticam Aristotelis* (1545) avrebbe, secondo il Bruno [3], con molta eloquenza dimostrato di esser poco savio; ma creò ad ogni modo una nuova scuola di logica, esercitando una grande azione, al tempo suo, anche fuori della Francia. Costui, secondo un suo biografo, si laureò dottore d'arti a Parigi con una tesi: *Quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse.* Bugia ogni detto di Aristotele! Tanta la virulenza della sua polemica contro la logica dell'antico, che il Ramo dice *non hostem humani iudicii, sed tortorem carnificemque,* da movere a sdegno i più spregiudicati tra i moderni.

---

1 *Antibarb.*, ed. Leibniz, Francof., 1674, pp. 2, 5, 6.

2 Il FOWLER nell' Introd. alla sua edizione del *Nov. Organum,* Oxford, 1889, p. 81.

3 BRUNO, *Opere italiane,* ed. Gentile[2], I, 202.

V

I pensatori, adunque, intorno alla metà del sec. XVI cominciarono a proporsi con intera libertà di spirito i problemi filosofici: libertà da preoccupazioni trascendenti e da pregiudizi di tradizione. E tra questi pensatori ecco sorgere e grandeggiare, come il rappresentante più cospicuo della tendenza nuova, il primo che costruisca tutta una filosofia dal nuovo punto di vista conquistato dal Rinascimento, l'annunziatore del nuovo giorno, Bernardino Telesio.

Egli incarna il tipo del filosofo letterato, continuatore della tradizione filologica dell' Umanesimo: del filosofo, il cui mondo vero è quello del pensiero, e l'altro non lo tocca; che si chiude nella sua filosofia e si estrania alla realtà, che egli più non vede, e che diventa pertanto inafferrabile alla sua filosofia, cui pure, come a scienza del tutto, nulla dovrebbe sfuggire.

La vita del Telesio [1], quando si astragga dalla storia dello svolgimento del suo pensiero, si racconta in poche parole. È infatti la vita di un uomo, che vive tutto chiuso in se stesso; e se vi giunge il rumore fioco del mondo che si agita attorno al filosofo, è, tutt'al più, il saluto benevolo degli amici, facili a chi, non contrastando altrui nessun bene mondano, non si toglie per sè se non quello, che partecipato non si scema; o è il consenso o il dissenso degli studiosi, che con lui si seque-

[1] Per la vita del T., quando non siano citate altre fonti, mi attengo all'*Orazione* del D'AQUINO (vedi *Bibliografia*, nell'*Appendice* a questo volume, II, II, n. 2) e alla monografia del BARTELLI (v. *ivi*, n. 30), a cui si deve la scoperta di molti documenti inediti e un acuto esame dei ragguagli biografici antichi.

strano dalla vita comune; o è il malinconico ricordo della famiglia e degli affetti e interessi domestici, che, trascurati, diventano fonte perenne di affanni e impedimenti dolorosi al pensiero dominante del filosofo assediato sempre dalla immagine raggiante di quella donna bellissima, che Bernardino amava di riprodurre sul frontespizio dei suoi libri: tutta nuda, nel verde piano, lungi dalle città dei mortali, le braccia aperte e aspettanti, illuminata il petto e la fronte dal sole; e intorno il motto appassionato: μόνα μοῖ φίλα, « sola a me cara »: la divina Verità, di cui Giordano Bruno canterà che nuda

de toto iaculatur corpore lucem [1];

e per la quale egli, il Telesio, nella tarda età, raccogliendo nella sua opera maggiore il frutto di una lunga vita a lei consacrata, si scusava dell'audacia del suo dissentire da Aristotele, interprete sommo, anche a suo giudizio, della natura, ammonendo i proni aristotelici del suo tempo, che si ricordassero di quel che il maestro aveva detto, o imitassero quel che aveva fatto. « Giacchè Aristotele stesso vuole, che in filosofia innanzi a tutti gli amici si onori la verità, in grazia della quale ei non teme riprendere anche il suo maestro ed amico. E mossi dall'amore di lei sola, per certo, e lei sola venerando, noi, non sapendo acquetarci a quel che avevano insegnato gli antichi, a lungo abbiamo scrutato la natura; e, se non c' inganniamo, scopertala, l'abbiamo voluta svelare ai mortali, stimando non essere da uomo probo e libero, occultarla al genere umano per invidia o per tema dell'altrui invidia » [2].

---

[1] G. Bruno, *De immenso*, in *Opera latine conscripta*, ed. Fiorentino, I, II, 290.

[2] *De rer. natura*, III, I; cfr. proemio alla edizione 1565 del *De rer. natura*, in principio e in fine.

Essa sola! Fuori di questo mondo, adunque, in cui egli raccoglie e critica la tradizione antica e scruta da capo la natura, finchè non gli paia di scoprirne il segreto, e questo, da ultimo, si accinge a comunicare agli altri, è vano cercare il Telesio: si potrà trovare un'ombra, non la persona viva. Egli è tutto lì, ne' suoi libri.

Nei quali c'è bensì un punto, che fermò già Bacone [1], ma che è sfuggito, credo, a tutti i biografi, anche al sagace e diligentissimo Bartelli, che piace nominare a titolo di onore, e in segno della riconoscenza che gli debbono gli studiosi del Telesio: un punto, che è come uno spiracolo aperto in cotesto mondo intellettuale; e attraverso di esso trasparisce vagamente qualche cosa della vita privata dell'uomo. A proposito di certa indagine sperimentale intorno all'azione del calore in ragione della sua quantità — indagine che il Telesio, per conto suo, ritiene impossibile — egli esce in queste parole: «Così vi riuscissero altri, dotati d'ingegno più perspicace e in grado di studiare la natura con tutta tranquillità, sì da diventare, non pure onniscienti, ma onnipotenti. A noi, per confessarlo ingenuamente, d'ingegno più grosso, e a cui filosofare non è stato possibile se non negli ultimi anni della vita (*extremum vitae spatium*), e tutt'altro che liberi da noie e da affanni, anzi gittati nelle maggiori angustie e nei dispiaceri più gravi dalla scelleratezza e inaudita crudeltà di coloro, dai quali avremmo dovuto più essere amati, onorati e favoriti, è abbastanza se possiamo scorgere qual calore e quanto conferisca una data disposizione a una data mole materiale» [2]. E accenni simili, in verità, a preoc-

---

[1] BACONE, *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli*, in *Works*, ed. Spedding, Ellis e Heath, III, 108.

[2] *De rer. natura*, I, 17. Lo stesso luogo trovavasi nell'edizione 1570, al lib. II, c. 19. Cfr. Proemio all'ed. 1565: «Nisi vel laborem

cupazioni e cure personali, e infine al dolore acerbo, da cui nel 1576 fu colpito il cuore del filosofo già declinante a vecchiaia pel truce assassinio del suo giovinetto Prospero, il primogenito, si ripetono nelle prefazioni sue e d'un fido scolaro a' suoi libri: ma suonano appunto come lamenti di un destino maligno, che turbò quella vita serena, che Bernardino avrebbe voluto vivere, raccolto nella meditazione.

Bernardino fu il primo dei sette figli di Giovanni e di Francesca Garofalo. Dei quali il secondo, Valerio, fu barone di Castelfranco e Cerisano, e non solo mantenne, ma accrebbe le avite ricchezze; e certo pensò più a far danari che a farsi amare, se nel 1567 i vassalli lo denunziavano al governo viceregio per luterano; e non essendo riusciti per questa via a toglierselo di dosso, dodici anni dopo, cresciuto il malcontento, lo ammazzavano. Paolo e Tommaso furono invece ecclesiastici modesti e caritatevoli: Tommaso, vescovo di Cosenza dal 1565 al '69,

---

aliam indagandi viam pertaesi homines forent, vel veluti praestigiis capti, vel, quod de multis suspicari etiam licet, non sapientiae gratia, sed se ipsos ostentandi venditandique philosophati, contenti igitur Aristotelis vel Platonis verba sententiasque proferre, et Aristotelis praesertim nominis fulgore mortalium oculorum aciem perstringere, non igitur ratione ulla, nec, quod magis etiam oportebat, sensu ullo propria dogmata firmantes at sola Aristotelis auctoritate; iamdiu defecissent ab homine reor omnes, et novam hanc, sensum sequuti, indagassent viam, quae sese omnibus manifestasset, et multo quam nobis promptius acutiore praeditis ingenio, et quibus ab ineunte aetate in magno ocio philosophiae vacare licuit; nam nobis, crassiore tardioreque, ut ingenue fatemur, datis ingenio, *non nisi inclinata iam aetate* id facere permissum est, neque extremum hoc, nec diuturnum vitae tempus libere nulloque impedimento, sed plurimis molestissimisque implicitis occupationibus, in maximas angustias inaudito illorum scelere coniectis, a quibus summe amari nos colique et foveri oportebat maxime ». Cfr. un altro accenno dello stesso Proemio nel luogo riferito nella nota 1 di p. 201.

profuse il suo a beneficio dei poveri; e aiutò il fratello Bernardino, lontano il più del tempo da Cosenza e distratto, com'era naturale, per i suoi studi dalle faccende pratiche, a precipitare anche lui in povertà.

Bernardino, nato nel 1509, in una casa di Via Padolisi, di fronte al monastero delle Vergini, dove il ricercatore dei ricordi patrii può scorgerne tuttavia qualche rudere, si allontanò fanciullo da Cosenza, seguendo lo zio Antonio, umanista dottissimo in latinità e maestro assai valente di lettere. E con lui era a Milano nel 1518. Da lui dovette apprendere non solo il latino, che egli, pur torcendolo al faticoso periodo della più tarda scolastica, maneggia con sicura padronanza del materiale linguistico più puro; ma anche il greco, poichè egli stesso afferma di avere studiato la filosofia aristotelica più sui testi originali che sulle traduzioni latine, il cui gergo gli riusciva incomprensibile [1].

Con lo zio chiamato a insegnare nel ginnasio romano, passava a Roma forse sulla fine del '21, certo prima del '23. E vi era nel celebre sacco di quattro anni dopo; anzi fu fatto prigioniero, e potè esser liberato dopo due mesi a intercessione del concittadino Bernardino Martirano, segretario di Filiberto d'Orange [2]. Onde, poco stante, avendo lo zio avuto un insegnamento a Venezia, egli si recò a Padova, per continuare lì e compiere la sua istruzione; e parecchi anni vi stette, attendendo presso quello studio, allora tra i più celebri e frequentati di Europa e

---

[1] Cfr. il proemio all'ed. 1565 del *De rer. natura*, dove dice che a lui solo fu dato « Graecorum monumenta evolvere, Latina non satis percipienti ignotis referta vocibus ». E il D'Aquino, *Orazione*[2], p. 21, dice che il Telesio la lingua greca « la parlava, e scrivea così bene che parea nato in Atene al tempo di Platone o di Tucidide ».

[2] Su *I Martirano* vedi la monografia di F. Pometti (Roma, 1897, nelle Mem. della R. Acc. Lincei), e cfr. la recensione del Croce in *Giorn. stor. d. lett. ital.*, XXXI (1898), pp. 116-22.

centro principale dell'aristotelismo, alla matematica, all'ottica (in cui si assicura che facesse osservazioni nuove importanti) e sopra tutto alla filosofia.

Quando sia venuto via da Padova ignoriamo. E le congetture desunte dalla cronologia dei papi, che, secondo il suo antico biografo, il cosentino Giovanni Paolo d'Aquino, ebbero in grande stima il filosofo, e che sarebbero poi stati tutti quelli che pontificarono dalla giovinezza alla morte di Telesio, sono prive di ogni ragionevole fondamento. Ma lo stesso D'Aquino, che lesse il suo elogio nell'Accademia Cosentina, poco dopo la morte del filosofo, di cui fu amico e potè conoscere minutamente i casi, ci racconta che Bernardino, «per poter meglio investigare i secreti della natura, per molti anni si disgiunse dalla frequenza degli uomini, e sè liberò d' ogni altro pensiero, e lasciò la patria, i parenti, gli amici, e si raccolse in un monastero di frati di san Benedetto e ivi abitò»[1]; molto probabilmente nella Grancia di Seminara[2]. Il che dovette accadere poco dopo il ritorno da Padova, e qualche anno prima del '40. Perchè durante questi molti anni di raccoglimento e di studi sappiamo da lui stesso non aver egli scritto mai nulla[3]; e solo ripigliò la penna quando si credette arrivato in porto, e in possesso della verità già faticosamente ma invano cercata nei libri di Aristotele, e poi lungamente indagata nella stessa natura al lume di nuovi principii balenatigli a un tratto alla mente. E sappiamo che a scrivere cominciò, quando aveva lasciato

---

[1] D'AQUINO, *Orazione*[2], p. 19.

[2] BARTELLI, *Note biografiche*, pp. 26-27.

[3] «Quod igitur nunquam in animum induxeram prius, nihil a me monumentis dignum investigari posse credens, cogitationes et ipse meas litteris mandare constitui, nefas putans veritatem, quae inventa visa fuerat, abdi caelarique (*sic*); multo igitur labore iam inde a pueritia intermissum scribendi munus repetitum est, et integrum naturale negotium conscriptum»: TELESIO, *De rer. natura*, ed. 1565, proemio.

Seminara, a Napoli, ospite dei Carafa, duchi di Nocera. E doveva aver cominciato prima del '47, se il vescovo di Fano, Ippolito Capilupi, potè dare al re Francesco I la lieta novella che il giogo di Aristotele presto sarebbe stato scosso, e che un italiano « aveva cominciato a scrivere » contro la sua dottrina. Di che si sarebbe rallegrato il re, e avrebbe detto al Capilupi: « Io prometto che, se costui fa quel che dice, io sono per dargli diecimila fiorini in entrata » [1].

Lasciata dunque Padova con la scontentezza nell'animo verso l'antica scienza che, durante gli stessi studi universitari, gli dovè apparire, quale sempre la giudicò negli scritti, oscurissima, il suo pensiero maturò intorno al 1540 nella solitudine del chiostro. Passato a Napoli, nella conversazione degli studiosi ebbe occasione e stimolo a dar corpo e sistema alle proprie idee: e allora abbozzò i nove libri della sua maggiore opera, *De rerum natura*, e alcuni opuscoli su questioni varie di filosofia naturale: poichè gli uni e gli altri diceva di aver pronti da un pezzo nel 1655, quando pubblicò il primo saggio del *De rerum natura* [2].

Nel '55 la fama della nuova filosofia batteva l'ale fuori del Napoletano; poichè un altro Capilupi quell'anno rivolgeva al filosofo novatore questa preghiera:

> Telesio, voi che col veloce ingegno,
> Trascorso avete in sì pochi anni il mondo,
> Misurando la terra e 'l ciel profondo,
> Già siete giunto di saver al segno:

---

[1] D'AQUINO, *Orazione*², p. 11. Cfr. BARTELLI, *Note biografiche*, p. 31.

[2] Che il *De rer. natura* sia stato scritto in casa dei Carafa è detto da Bernardino nella dedica dell'opera a Ferrante Carafa, ed. 1586: « Commentarios de rerum natura, quos, ut probe nosti, excellentissime Princeps, magnis laboribus diuturnisque confeceram vigiliis, edendos tandem visum cum esset, sub tuis omnino auspiciis emittendos esse duximus; nam et domi tuae conscripti fuerant.... ». Cfr. le osservazioni del BARTELLI, *Note biografiche*, p. 29, e il proemio all'ed. 1565 (nella 1ª ed. di questo mio scritto, p. 108).

Mostratemi il cammin, se ne son degno,
Da seguir voi col bel lume giocondo,
Che trar mi pò dal tenebroso fondo
D'alta ignoranza, onde ho me stesso a sdegno [1].

Allusione evidente all'atteggiamento risoluto, che già il Telesio doveva avere assunto, di assertore di una nuova filosofia; la quale, per la stessa avversione che incontrava naturalmente nei tenaci prosecutori della dottrina aristotelica, doveva, come suole, divenire più presto famosa che conosciuta. Celebre, pel racconto che ne fa lo stesso Telesio, il viaggio da lui intrapreso nel 1563 [2], per sottoporre la sua filosofia a uno dei più illustri peripatetici del tempo, ora quasi unicamente ricordato per quest'aneddoto telesiano: Vincenzo Maggio [3], di Brescia; nella cui lealtà spregiudicata il novatore combattuto da tutte le parti e, quel che è più, tormentato dal segreto sospetto non forse egli s'ingannasse ad attribuire tanti

[1] LELIO CAPILUPI, *A Bernardino Telesio*, son. nel libro V delle *Rime di diversi illustri signori napoletani e di altri ingegni*, Venezia, 1555, p. 424: rist. dal DANIELE in ANTONII THYLESII *Consentini qui saec. XVI claruit Carmina et epistolae*, Neapoli, MDCCCVIII, p. 36 e da LUIGI TELESIO in D'AQUINO, *Orazione*², p. 61.

[2] Per questa data cfr. BARTELLI, *Note biografiche*, p. 33. Il 20 settembre 1563 il Quattromani alle notizie comunicategli dal Telesio rispondeva da Roma: « Io non fo troppo schiamazzo, che l'opera di V. S. sia riuscita secondo il desiderio dell'animo suo; perchè io sempre ebbi per fermo, che non potea esser di meno, e quella cosa che agli altri è nuova a me è vecchia di mille anni: pure me ne rallegro oltre modo, perchè questi filosofi romani s'immaginavano, che il Maggio non sarebbe mai concorso con lei, e l'affermavano securamente; ora sono rimasi tanto arrossiti, che non ardiscono di comparere tra gli uomini » (S. QUATTROMANI, *Lettere diverse ecc.*, Napoli, 1714, p. 66).

[3] Non « Giovanni » come per errore disse il FIORENTINO (*B. Telesio*, I, 83), e ripetemmo il BARTELLI (*Note biografiche*, p. 33) ed io (1ª edizione, p. 47) inavvertitamente. Cfr. G. BERTONI, *Il consulente di B. Telesio*, nel *Giorn. crit. della filos. ital.*, III (1922), fasc. 3°.

spropositi a quell'Aristotele, a cui i maggiori intelletti per tanti secoli s'erano inchinati, credette di far sicuro affidamento. E a Brescia le sue speranze non vennero deluse: la conversazione di quel brav'uomo gli restituì la fede che gli era necessaria. Il Maggio lo tenne seco parecchi giorni: lo ascoltò tranquillamente, pesò gli argomenti. Contro i principii non trovò che oppugnare, e le deduzioni riconobbe impeccabili. Argomenti da difendere in modo soddisfacente Aristotele, non seppe addurne; e confessò, egli, il peripatetico illustre, per cui era certo un punto d'onore salvare la riputazione del maestro, confessò che veramente questi aveva errato a porre quei suoi corpi primi, senza osservare la natura e argomentando dalle sue premesse; e confermò anche che queste premesse erano involte in difficoltà inestricabili e senza fine, rilevate dai seguaci stessi; nè gli parve inopportuno metterle sott' occhio al Telesio. « Uomo nobilissimo », esclama questi nel racconto che due anni dopo fece di quella visita al Maggio: « nobilissimo, sì, di nascita, ma assai più di animo, cultore e ammiratore soltanto della verità »[1].

[1] « At neque adhuc mihi confisus cui, ut dictum est, extremum modo vitae tempus philosophari licuit, et nequaquam in magno ocio magnaque animi tranquillitate, neque in publicis inclitisque Italiae Academiis a praestante aliquo viro edoceri, sed in magnis plerunque solitudinibus, molestissimis oppresso impedimentis, Graecorum monumenta evolvere, Latina non satis percipienti, ignotis referta vocibus. Facile igitur suspicari vererique potenti et revera suspicanti interdum verentique deceptum me (neque enim fieri posse, ut tot praestantissimi viri, tot nationes, atque adeo humanum genus universum tot iam saecula Aristotelem coluerit in tot errantem tantisque) Madium Brixianum adire et consulere visum est, quem et in philosophia excellere videbamus, et cuius mihi iamdiu animi ingenuitas innotuerat; ut, si a praestantissimo viro cogitationes meae non improbatae forent, nequaquam supprimerentur illae; sin minus, errores intuitus meos, quod reliquum vitae esset, et ipse Aristoteles suspicerem venerarerque. Brixiam itaque ad Madium profectus, et itineris mei

Da lui fu, dunque, incoraggiato a pubblicare la parte fondamentale dell'ardita dottrina, che da lunghi anni andava rivolgendo nell' animo e timidamente comunicando agli amici.

Allora bensì egli sentiva le imperfezioni che erano tuttavia nella sua opera, da cui quasi un avverso destino gli pareva lo avesse a lungo distratto. E continuò negli anni seguenti a correggere e rifare. Tornò anche sopra i primi due libri, quando li ristampò nel '70 accompagnandoli con tre opuscoli *De his quae in aëre fiunt et de terraemotibus, De colorum generatione* e *De mari*. Finchè da ultimo si apprestava a rifondere il suo vasto trattato, che gli riuscì di dare in luce intero solo nella vecchiaia avanzata. Con l'incontentabilità propria di chi giunge con fatica, per una via aspra e non più tentata, alla scoperta di un pensiero nuovo, e si sforza di dargli la forma classica, da reggere al paragone di quella onde si avvantaggia la scienza ricevuta, con quella incontentabilità inquieta, che uno scolaro del Telesio attestava di lui ripubblicando, dopo la sua morte, insieme con nuovi

---

exposita ratione, nequaquam ille, quod multi fecerant, et quod facturum et illum minitati fuerant, inauditum reiecit; at summa diligentia plures dies, quibus apud illum fui, et summa cum animi tranquillitate et audiit et perpendit omnia. Principia nihil improbavit, et quod non e principiis flueret, videre nihil potuit. Aristotelem in nullis certe satis defendere est visus; damnavit etiam illum prima constituentem corpora, nequaquam res ipsas intuitum, tot illum taliaque posuisse affirmans, at proprias sequutum positiones, neque igitur talia esse illa, qualia Aristoteli ponuntur, et ipsius positiones ab innumeris, iisque inexplicabilibus excipi difficultatibus, quas, a suis descriptas, ostendi nobis curavit. Vir videlicet genere quidem nobilissimus, at multo animo magis, et nihil nisi ipsam colens suspiciensque veritatem, nihil, quem ipse interpretabatur, cui igitur veluti iuramento obstrictus videri poterat, veritus Aristotelem, quin, ubi parum placeret, oppugnaret illum, et damnaret etiam defendi impotentem »: B. TELESII *De rer. natura*, Romae, 1565, proemio.

opuscoli di meteorologia e psicologia, i tre già stampati dall'autore ma arricchiti di aggiunte e correzioni inedite di forma e sostanza [1], Bernardino Telesio attorno al suo libro maggiore lavorò con instancabile insistenza quasi mezzo secolo.

Vi lavorò tra affanni continui, col desiderio tormentoso, sempre inappagato, di un po' di tranquillità, sotto l'assillo di cure e dolori domestici, che non gli diedero mai tregua. Un raggio di luce nell'animo suo scende nel 1553, quando il filosofo solitario, il meditabondo indagatore della natura, si fa una famiglia. Sposa Diana Sersale, una vedova, già madre di due figli. Ma Diana morì otto anni dopo, lasciando altri quattro figli di Bernardino. Quegli anni ei si fermò abitualmente a Cosenza. Qui nel '54, era sindaco dei nobili. Qui è fama adoperasse di buon grado la sua autorità a comporre i litigi dei concittadini, a pacificare gli animi, amato com'era da tutti e tenuto in somma venerazione. Qui molta parte dovè prendere ai lavori dell'Accademia Cosentina; la quale,

---

1 ANTONIO PERSIO in TELESII *varii de naturalibus rebus libelli* (Venezia, 1590), aggiungendo al *De mari* tre capitoli inediti: « Tria haec, quae sequuntur capita de maris aestu, a Telesio quidem et ipsa elucubrata sunt, sed tamen ab eodem in prima huiusce libelli editione consulto praetermissa; idque ea, ut puto, de causa, quod in hac contemplatione nondum sibi plane satisfaceret. Erat enim tum in alienis, tum maxime in propriis sententiis iudicandis sane quam difficilis atque morosus. Itaque nihil edere ille solebat, quod non longa adhibita discussione lente prius ac fastidiose probasset. Nos tamen, ne ea quidem intercidere aequum putantes, quae ipse rudia atque imperfecta reliquerat, pauca haec de manuscripto exemplari diligenter excepta, priusquam ea sibi vindicaret et ut sua venditaret, in calce huiusce libelli excudenda curavimus ». E già nel 1573 il Martelli, traducendo i primi due libri del *De rer. natura*, secondo l'edizione di tre anni prima, avvertiva che « in alcuni luoghi... l'Autore li ha egli stesso ultimamente ricorretti, e in questo modo acconci » (PALERMO, *Mss. Palatini*, III, p. II).

seguendo lo svolgimento generale della cultura contemporanea, dalla filologia, si volse allora, per opera principalmente del Telesio, alle quistioni filosofiche o naturali; e finì col chiamarsi telesiana. Sulle infelici vicende economiche di Bernardino, interrotte, pare, per qualche anno dall'aiuto che al marito speculativo potè porgere la Diana, ma fattesi più gravi subito dopo la morte di costei, diventando motivo di sempre maggiori dispiaceri al filosofo, perseguitato dai creditori, non giova fermarsi. Nel '64 Pio IV gli offre a sollievo l'arcivescovado di Cosenza; ma egli prega il Papa che voglia conferirlo piuttosto al fratello Tommaso: « per attendere a' studi », dice l'antico biografo [1]. Ben più accetto poteva riuscirgli l' invito di Gregorio XIII (papa dal '72 all'85) a spiegare in Roma pubblicamente il suo libro; come l'altro simile venutogli poscia da Napoli [2]. Ma vero e proprio insegnamento non tenne, contento, come Socrate, alle conversazioni cogli amici, ai quali apparve miracolo di dialettica irresistibile e fu veramente maestro pieno di fascino; contento alle dispute cogli avversari renitenti alla nuova dottrina, non già per partito preso, come gli ammiratori del Telesio solevano dire, ma perchè fissi oramai in una forma mentale, su cui quella dottrina non poteva più far presa: « Quando egli ragionava delle scienze e delle dottrine », ricorda il D'Aquino, « parea che gli ascoltanti fossero stati tutti adombrati; così stavano taciti e sospesi ad ascoltarlo ». E il Quattromani, che fu dei cosentini che risentirono più l'efficacia di quella parola, e un anno dopo la morte del Telesio pubblicò un lucido compendio della sua filosofia, scrivendo al Telesio stesso nel 1563: « Da che mi allontanai da lei, quei spiriti, che in me erano generati dalla sua presenza, e che mi rendeano pronto e ardito, sono tutti spenti, e con loro anco annullato

---

[1] D'AQUINO, *Orazione*[2], p. 10.
[2] Cfr. FIORENTINO, *B. Telesio,* I, 103.

e venuto meno ogni giudicio e ogni sapere ». D'altra parte, un motto pittoresco [1] rappresenta al vivo la situazione degli aristotelici sconcertati dalle critiche telesiane; ai quali il cardinal Farnese una volta avrebbe detto: « Ora che non ci è il Telesio, tutti oppugnate le sue ragioni: ma, come egli è presente, ciascheduno tace e si arresta ».

Alle opposizioni e malignazioni degli aristotelici di Napoli, dove, morta Diana, il Telesio tornava spesso ospite dei Carafa, gli fu scudo il colto e gentile duca Ferrante, che l'onorava come padre. La gloria cominciava a dargli il suo conforto e la forza. I due libri ristampati a Napoli nel '70, con due degli opuscoli, erano a Firenze voltati in volgare da Francesco Martelli, che li dedicava nel '73 al cardinal dei Medici [2]. Antonio Persio bandiva la dottrina nell' Italia superiore, a Bologna, a Venezia, dove nel '75 la difendeva in una solenne disputa pubblica [3]; e a Padova, dove diffondeva tra i dotti gli scritti telesiani. A sollecitazione di lui, uno dei filosofi più rinomati, Francesco Patrizzi, nel '72, comunicava al Telesio alcune osservazioni su vari punti di quei due libri [4]. E da esse Bernardino era stimolato a rifarsi sempre sulla sua opera; che finalmente si risolveva a pubblicare tutta a Napoli nel 1586.

L'anno dopo si ritraeva a Cosenza a finirvi la sua vita di pensiero, di lavoro e di dolore. Della morte del suo povero Prospero non s'era più saputo dar pace. E irrequieto tornava poco dopo a Napoli; poichè al 1588, — anno che

---

[1] Riferito dal D'Aquino, *Orazione*², p. 11, e dal Quattromani, *Lettere* cit., p. 66.

[2] Vedi un brano della ded. in Nicodemo, *Addizioni copiose alla Bibl. nap. del dott. N. Toppi*, Napoli, 1683, p. 53; riportato quindi dal Fiorentino, *B. Telesio*, I, 106 *n*. La traduzione dei primi due libri del *De rer. natura* fu pubblicata da Francesco Palermo nel 1868, nel suo Catalogo dei *Manoscritti palatini*. Cfr. *Bibliografia*, nell'*Appendice* a questo vol., II, 1, n. 2.

[3] Vedi Fiorentino, *B. Telesio*, I, pp. 359-60.

[4] Vedi Fiorentino, *B. Telesio*, II, app., pp. 375 ss.

il Tasso da marzo a novembre trascorse a Napoli, — credo sia da attribuire l'aneddoto raccontato dal Manso nella vita del poeta:[1] « Fu Bernardino Telesio uomo di acuto ingegno e di profonda dottrina e di socratici costumi; ma non di meno sentì acerbamente la morte di un figliuolo, che gli fu ucciso senza colpa. Torquato, per volernelo consolare, gli addimandò se quando il figliuolo non era al mondo, egli si doleva che non vi fosse. Il Telesio rispose che no. — Dunque, soggiunse il Tasso, perchè vi dolete ora che non vi sia ? » Volle, commenta il Manso, « volle contro il filosofo dispregiatore degli antichi valersi degli argomenti dei sofisti ». Povero filosofo, che s' illudeva di non aver più posto nel cuore per nessuno, dacchè la Sapienza, accendendolo della sua bellezza divina — come ei canta negli esametri per Giovanna Castriota —, l'aveva tenuto tutto, fin dai primi anni, nell'amore di lei ! La vita, che la sua filosofia escludeva, opprime intanto il suo cuore di padre.

Pure fin all'ultimo cercò il suo ristoro in quell'amore; e il D'Aquino c' informa di opere, che egli avrebbe scritte « intorno agli ottanta anni »; che esso D'Aquino, poco dopo la morte del Telesio, vedeva in Cosenza « nelle mani di diverse persone »; e incitava i concittadini, che pur troppo non raccolsero l'esortazione, a non lasciar perire quelle preziose scritture, dov'era « una maniera e sorte di logica, che senza dubbiosità e senza sofismi ci insegna a discernere il vero dal falso; e da esse si impara la vera astrologia, cioè di salire con la mente al cielo, e la teologia, che ci ammaestra a conoscere, riverire e servire Iddio ! »[2]

---

[1] Manso, *Vita di T. Tasso*, nelle *Opere* di T. T., Pisa, 1832, vol. XXXIII, p. 264.

[2] « Onde tu, generosa Città, che sai quante opere sono rimaste delle sue da imprimersi e le vedi nelle mani di diverse persone disperse, fa, ti prego, che un tesoro così grande, e così occulto,

VI.

Il Telesio morì nei primi dell'ottobre 1588 a Cosenza. E qui fortuna volle si trovasse in quei giorni un giovane domenicano, che studiava con ardore filosofia, guardando al Telesio come all'astro nuovo che era sorto all'orizzonte, e del Telesio doveva essere tra poco acerrimo difensore contro gli attacchi dell'aristotelico Marta di Napoli, e poi uno dei maggiori continuatori: Tommaso Campanella. Il quale non aveva fatto in tempo ad accostarsi al vecchio maestro; e lo vide per la prima volta nel catafalco, dove pel funerale affisse certi suoi distici. Questi non ci sono giunti. Abbiamo invece il duro ma fiero ed energico sonetto, in cui il Campanella ritrasse il valore storico del Telesio, il « maggiore dei filosofi », lo « splendore della natura », e accennò la propria filiazione ideale dalla filosofia telesiana; un sonetto che raccoglie attorno al maestro il meglio della sua scuola:

> Telesio, il telo della tua faretra
> Uccide de' sofisti in mezzo al campo
> Degli ingegni il tiranno senza scampo;
> Libertà dolce alla Verità impetra.
>
> Cantan le glorie tue con nobil cetra
> Il Bombino e 'l Montan nel brezzio campo:
> E 'l Cavalcante tuo, possente lampo,
> Le rocche del nemico ancora spetra.
>
> Il buon Gaieta la gran donna adorna
> Con diafane vesti risplendenti,
> Onde a bellezza natural ritorna;

---

per la tua dovuta gratitudine risorga.... Intorno agli ottanta anni della sua vita fe' queste ultime opere. E se pure non saranno più perfette delle altre, trattarono (*sic*) di nuove materie, e di cose non mai udite insino a questo tempo.... »: D'AQUINO, *Orazione*[2], pp. 32-33.

Della mia squilla per li nuovi accenti,
Nel tempio universal ella soggiorna:
Profetizza il principio e 'l fin degli enti.

Vincenzo Bombini, Sertorio Quattromani (il Montano), Giulio Cavalcanti, il buon Gaeta, che avrebbe trattato l'estetica secondo i principii telesiani, avanzando tutti gli altri, erano (avverte, in nota, lo stesso Campanella) accademici cosentini [1].

Egli poi, secondo la stessa nota, « filosofo dei principii e fini delle cose », avrebbe elevato a più alto segno la nuova scuola: « Rinnovò », com'egli dice, « la filosofia, ed aggiunse la metafisica, e politica ecc., e la accoppiò con la teologia » [2]. Certo, la metafisica delle primalità campanelliane manca nel Telesio. Ed è pur vero il giudizio di un altro grande ammiratore del nostro Cosentino, Francesco Bacone, che la filosofia telesiana in sostanza toglie di mezzo l'uomo e la sua azione sulla natura (*artes mechanicae, quae materiam vexant*) per non guardare altro che la *fabrica mundi*, riuscendo una specie di filosofia pastorale o arcadica, che contempla il mondo placidamente e quasi in ozio [3]; filosofia, che Bacone amava mettere insieme con quella dei pensatori greci anteriori a Socrate e di taluni moderni, come il tedesco Paracelso, il danese Severino, l'inglese Gilbert, l'italiano Patrizzi, fondatori di nuove sette filosofiche, ideatori di altri sistemi astratti intorno alla natura delle cose, senza conseguenza per ciò che concerne le sorti umane: di quei sistemi, che egli sdegnava come facili a disseppellirsi dalla tradizione dei più antichi

---

[1] « Già il Telesio », osservava A. TASSONI in quello stesso torno di tempo del Campanella, « ha cominciato a far setta, e i Telesiani s'odono nominar per le scuole *aderendovi particolarmente i Calabresi suoi* »: *Pensieri diversi*, lib. IX, cap. XXXV.

[2] Vedi son. e nota in CAMPANELLA, *Poesie*, ed. Gentile², p. 126, e la mia nota ivi pp. 269-71.

[3] *De princ. atque origin.*, in *Works*, ed. cit., III, 110.

filosofi, e magari ad inventarsi di pianta [1]: egli, che avrebbe voluto che il filosofo guardasse con un occhio alla natura, e con l'altro alle umane utilità [2]. Alla filosofia telesiana è estraneo il grande concetto proprio di Bacone del *regnum hominis*. Ma questa filosofia pastorale per Bacone era appunto una metafisica: una di quelle filosofie che a lui pareva si potessero adombrare nel mito di Cupido, dell'antico Cupido: il primo degli dèi, anteriore a tutte le cose, salvo il Caos coevo; senza padre esso, e primo principio dell'ordine che sorse dal Caos, ossia dell'origine dell'universo. Una filosofia insomma delle cause prime e delle leggi supreme, oltre le quali non è dato procedere.

Lasciamo stare l'analogia che Bacone, come già il Patrizzi [3], vedeva tra la fisica del vecchio Parmenide e la nuova dottrina di Telesio: analogia da lui stesso ridotta al suo giusto valore, quando avverte che ai principii parmenidei il filosofo Cosentino aggiunse del proprio la materia, perchè depravato dai concetti peripatetici [4]; che è come dire che la dottrina telesiana, in conclusione, non è nè parmenidea, nè peripatetica, ma telesiana. E certamente il raffronto con l' Eleate non regge per nessun verso, chi consideri il valore della « doxa » rispetto al pensiero metafisico di Parmenide [5], e tenga conto del carattere schiettamente dualistico della teoria esposta nella « doxa », e interpreti, d'altra parte, il pensiero telesiano in relazione a quello che se ne può dire propriamente la naturale matrice, la metafisica aristotelica, già così distante dalla posizione eleatica.

Certo, senza essere una metafisica, la filosofia telesiana

---

[1] *Nov. Org.*, I, 116; *De augm.*, lib. III, cap. IV, § 10.

[2] *De interpret. naturae*, in *Works*, ed. cit., III, 786.

[3] Vedi lett. del Patrizzi al Telesio in FIORENTINO, *B. Telesio*, II, 375.

[4] *De princ. atque origin.*, in *Works*, ed. cit., III, 110.

[5] La « doxa » parmenidea è, come tutti sanno, la pura fenomenologia del mondo fisico; e la scienza vera (la « Verità ») per Parmenide è metafisica rigorosamente monistica.

non avrebbe potuto esercitare l'azione storica che esercitò, in Italia attraverso Campanella, Bruno e tutto il naturalismo meridionale del sec. XVII, e per tutta Europa attraverso Bacone, che lo ha sempre presente, ora accettando, ora criticando le sue teorie particolari, ma avendolo sempre in gran conto come « il migliore dei moderni » [1]. Un riformatore della filosofia, — quale egli fu generalmente celebrato dai contemporanei e da quelli che dopo sentirono il bisogno di appoggiarsi a lui per continuare la guerra del pensiero nuovo contro l'aristotelismo, costretto a rinchiudersi sempre più nelle scuole della tradizione infeconda, — deve, almeno implicitamente, dare un nuovo orientamento, e cambiare l'aspetto di tutta la realtà agli occhi dei pensatori. E questo fece Telesio.

È pur vero ch'egli fu, come dice Bacone, più valente a distruggere che a costruire [2]; ma è anche vero che la sua critica demolitrice è essa stessa una costruzione.

Non possiamo esporre qui per minuto tutte le critiche, che egli con lena che mai non si stanca rivolge alla metafisica, alla fisica, alla psicologia, all'etica e alle minori dottrine di Aristotele. Tanto meno seguire l'ardito pensatore in tutte le singole teorie, che le sue nuove osservazioni, e, sopra tutto, l'avviamento generale del suo intelletto, gli fanno sostituire alle antiche. Ma basta in questo riguardo notare, che l'ampiezza della ricerca e la compattezza delle soluzioni adottate in tutti i problemi a cui si era estesa la filosofia aristotelica, dimostrano che nel *De rerum natura* contro l'aristotelismo si afferma e si accampa una nuova intuizione del mondo: la quale riceve infatti tutto il suo significato storico dalla sua posizione verso l'aristotelismo rimesso a nuovo dalla

---

[1] Pei rapporti tra Telesio e Bacone vedi ELLIS, pref. alle *Philosophical Works* di BACONE, in *Works*, ed. cit., I, 49-53.

[2] *Destruendo quam astruendo melior*: in *De princ. atque origin.*, in *Works*, ed. cit., III, 94.

erudizione filologica del Rinascimento, e liberato dagli adattamenti medievali della Scolastica. E questo significato conserva, nel suo assoluto valore storico, per molti e gravi che sieno gli errori commessi a sua volta dal Telesio nella sua nuova costruzione: poichè una filosofia, in quanto tale, non attinge il momento suo di vita eterna, e non vive nella storia, se non pel principio che l'anima.

A cogliere questo principio non vi affidate alla guida dello stesso autore; non guardate subito al titolo della sua opera; a questo titolo, che promette di farvi intendere la natura secondo i suoi principii, quasi Aristotele con le sue teorie avesse fatto violenza alla natura, imponendole i propri ingiustificati preconcetti. Su questo motivo polemico il Telesio insiste; se non che è il motivo che in varia forma si ripresenta in ogni polemica filosofica. La quale non può impiantarsi nella fatua pretesa di sostituire le idee nostre a quelle degli altri, ma nella fede bensì di contrapporre la verità all'errore: e l'errore apparisce sempre come una costruzione arbitraria della mente soggettiva, ripugnante alla essenza di quella realtà, a cui tutti i filosofi mirano; e la verità, invece, come la intuizione diretta, la traduzione fedele, la ricostruzione genuina del reale nella sua pura oggettività. E se la *natura rerum*, nel suo senso più profondo, è la realtà stessa da Telesio non veduta se non come natura, il titolo di quest'opera, chi s'arrestasse all'intenzione dell'autore, accennata nell'aggiunta *iuxta propria principia*, sarebbe un titolo adatto a tutte le opere filosofiche innovatrici, comprese quelle stesse di Aristotele. Ed è, al contrario, un titolo significativo e caratteristico rispetto all'indirizzo mentale telesiano, quando si faccia convergere su di esso la luce intima della sua filosofia.

Non vi arrestate nè meno alle proteste metodiche, di non voler seguire altro che il senso, quasi la filosofia telesiana dovesse riuscire un puro empirismo. Chè tale

questa filosofia non è; e se l' intonazione della sua polemica antiaristotelica piacque all'orecchio dell'autore del *Novum Organum,* egli è che anche Bacone, come molti altri pensatori dopo di lui, s' illuse credendo che il metodo sia un antecedente della filosofia, e questa un prodotto di esso: laddove metodo e filosofia sono una cosa sola, nel senso che la filosofia è il concreto e il metodo l'astratto: nè si ha una filosofia perchè si abbia un metodo, ma proprio l'opposto. Fin da principio la mente del pensatore ha, sto per dire, una certa impostazione e quindi intravvede un certo mondo, che lo preoccupa e gli pone innanzi, urgente, il suo problema: simile alla «*macchia*», la prima oscura intuizione creatrice dell' artista, che è già il nucleo dell'opera d'arte. E in quel germe c'è la filosofia con la sua logica: la filosofia, che non potrà poi avere altro svolgimento da quello che le vien prescritto dalla sua logica.

Quanto in particolare al Telesio, il motivo più potente, quella che può dirsi la prima radice del suo filosofare antiaristotelico, non consiste in una o più difficoltà che l'esperienza sensibile opponga, secondo lui, ai principii di Aristotele. Nè è codesta esperienza la fonte a cui egli ordinariamente ricorra per lo sviluppo e l'elaborazione del suo pensiero. La sua natura, è vero, è la natura sensibile, materiale; nè egli, in quanto filosofo, conosce realtà che si possa concepire scevra di mole materiale. Tutto ciò che razionalmente gli riesce d' intendere delle funzioni spirituali, è per lui bensì spirito; ma non nell'accezione moderna di questa parola, anzi come la materia che più sia stata attenuata e assottigliata dal calore. E la natura materiale e sensibile non pare si possa definire altrimenti che come quella realtà spaziale, che è oggetto del senso, e quindi come la realtà propria della filosofia che non ammetta altro organo di conoscenza che il senso.

Ma anche questa determinazione è appena la superficie della filosofia telesiana e di tutte le altre simili. L'affer-

mazione del senso, quando ha una reale importanza nella storia della filosofia, può rispondere a un doppio bisogno: al bisogno ideale dell'empirismo, che nega la metafisica come scienza di quell'assoluto, che il senso non coglie: che è la tesi, per es., di Kant nella *Critica della ragion pura* e la tesi a cui si arrestarono nel sec. XIX i seguaci di quel positivismo filosofico, il cui maggiore sforzo parve rivolto alla negazione della filosofia. O risponde al bisogno, che fu proprio di Bacone, e più tardi della logica nuova della filosofia moderna, nel significato che rimase affatto oscuro nel Cancelliere inglese, pur grande animatore del pensiero europeo, della mediazione dell'universale, della concretezza storica del pensiero, che non è quale Platone e Aristotele lo immaginavano, un'astratta rete bell'e fatta di concetti universali, ma vita di essi sempre nuova, ed eterna come tale, nei particolari: affermazione dell' individualità di fronte al generale, della logica reale di contro a quella speculazione a cui gli antichi trovavano adeguata soltanto la mente divina; e Platone, in fondo, nè anche quella, se s' intende a rigore il mito delle contemplazioni sopracelesti del *Fedro*.

Telesio invece non è un empirista alla maniera dei positivisti, e molto meno di Kant. E d'altro lato, in lui non c'è sentore, checchè si contenesse nelle opere logiche non pervenute fino a noi, di una concezione storica e realistica del pensiero. È un metafisico; e un metafisico materialista. E tanto egli rispetta il senso, quanto lo aveva rispettato il primo sistematore del materialismo, quel Democrito, che fu uno dei primi metafisici di grande stile in Grecia, e che, per la sua distinzione di qualità primarie e qualità secondarie, può a buon diritto ritenersi il vero padre dell'idealismo, quale, movendo dalla stessa distinzione, ripetuta dal Locke, ebbe a concepirlo, con uno sforzo che mandò a monte per sempre il materialismo, il Berkeley. E l'organo, con cui il Telesio costruisce la sua metafisica, è quello che è servito e servirà sempre

a tutti i metafisici, il pensiero puro; per cui la realtà — non l'apparente, ma la vera, l'assoluta realtà, a cui ogni forma di realtà si riduce, da cui tutto ciò che nasce proviene, e a cui tutto ciò che passa ritorna, laddove essa sta eterna — non è punto realtà sensibile, bensì realtà pensata.

Realtà pensata sotto tre attributi o forme fondamentali, il cui giuoco soltanto può farci intendere la totalità delle infinite variazioni dell'universo sensibile: *due nature agenti*, secondo l'espressione telesiana, e una *passiva*: il *caldo*, che è principio di luce, di movimento, di vita in tutte le sue forme; e il suo contrario, il *freddo*, principio di tenebre, di inerzia, di morte: l'uno con l'altro in eterno contrasto nella *materia*; che è il terzo principio, la mole che occupa lo spazio. Forza e materia, come oggi si direbbe; e la forza duplice, e in lotta seco stessa a produrre l'alterna vicenda della natura, che è nascere e perire continuo; un continuo nascere che è pur perire; e un perire continuo, che è pur nascere [1].

Forza e materia, che, si badi, nella loro assoluta universalità, sono veri e propri *principii* nel senso aristotelico, e non hanno nulla di sensibile ed empirico, benchè essi si manifestino negli oggetti del senso [2]. Che anzi l'intuizione centrale, e come il nocciolo del pensiero telesiano, è appunto una negazione, più risoluta e più energica che non fosse in Aristotele, dell' empiricità o realtà immediata di cotesti principii, e quindi nell'affermazione del carattere metafisico e meramente trascendentale di essi.

Giacchè questo, a' suoi occhi, è l'errore aristotelico,

---

[1] Vedi i primi capitoli del *De rer. natura*.

[2] Cfr., per es., *De rer. natura*, III, 2: « Rerum principia, e quibus res constant, cum antiquioribus fere omnibus tum Aristoteli tria visa sunt, agentia contraria duo et materia una etc. ». Cfr. lib. III, cap. I.

generatore di tutti gli altri da lui a uno a uno combattuti: la separazione di ciò che in natura è unito ed inseparabile: che male aveva separato prima Platone, e che Aristotele non era riuscito più a unificare: la forma e la materia delle cose: ciò che ciascuna di queste è, e per cui si pensa, l' idea, e quella materia che alla filosofia antica, come al pensiero volgare, si rappresenta quale sostrato necessario alla realizzazione dell' idea. Intesa la natura come divenire o generazione continua di forme, questo divenire si schematizza come movimento, che avviene nella materia, ma è l'attualità della forma. Ora il principio del movimento, la radice delle forme, che è come dire della realtà, in quanto divenire naturale, anche per Aristotele è in qualche cosa che, per essere principio e non principiato, vera e assoluta causa e non più effetto, deve trascendere necessariamente la natura, che è movimento. Deve essere immobile. Cioè forma pura.

La natura, pertanto, benchè concepita come unità perenne di materia e di forma, poichè la forma, in fondo, la riceve di fuori, per sè, senza questa animazione estrinseca, viene a ridursi quasi ad inerte materia: mera possibilità, o potenzialità passiva delle forme. Donde quell'assenza di valore nella natura e nell'uomo — parte di essa, — che abbiamo detto essere stata legata dall'antichità alla filosofia del Medio Evo, e che spettava allo spirito del Cristianesimo superare. Telesio, il materialista, che cinque anni dopo la sua morte sarà segnato all'Indice, si mette per questa via nuova, desiderata dal Cristianesimo; benchè sulla nuova via, che è lunga e non facile a percorrersi, si arresti al materialismo, certamente insufficiente a giustificare il valore, nonchè dell'uomo, della stessa natura. E la sua novità può riassumersi in questi termini: *la forma che, per Aristotele, come forma assoluta, era fuori della materia, per Telesio è dentro, e una con questa: la natura, che per Aristotele, come pura natura, era mera possibilità, realizzata soltanto per cause estrinseche, per Te-*

lesio è la sola realtà; e però si spiega iuxta propria principia. La mira, a cui questi confusamente, come accade sempre nelle rivoluzioni ideali, quando il mondo rientra nel caos, donde la mente aspira a ricostruire il mondo nuovo (e di qui, la incontentabilità del Telesio, che lavora tutta la vita all'opera sua !); la mira, a cui egli tende, è la ristaurazione dell'unità, lacerata dal dualismo aristotelico.

Considerate infatti il nesso dei tre principii da lui stabiliti, materia, caldo e freddo. Il caldo, principio del movimento, della vita, del senso, adempie nel suo sistema lo stesso ufficio che la forma in Aristotele. E se si pone mente alla funzione assegnatagli da Telesio, che ne fa una *natura agens,* esso certamente è una entità metafisica che non si può confondere col calore fisico e sensibile, che è sempre una certa mole, un certo corpo caldo. E perciò la differenza, in questo punto, tra Aristotele e Telesio è più nella parola che nel concetto; sebbene al secondo la parola prescelta paia meglio corrispondere alla concretezza determinata e reale della sua forma. La materia poi, Telesio stesso lo dice, era già un principio aristotelico.

Profondo invece il divario, tra le due filosofie, nel modo di concepire il terzo principio: e questo divario, riverberandosi nel concetto degli altri due, lo trasfigura, e conferisce a tutta la intuizione telesiana un carattere radicalmente nuovo. Il divenire naturale, come ogni divenire, non si spiega, ammesso pure il sostrato di esso, senza una dualità di termini contrari e contrariamente agenti su quel sostrato. Se il divenire è vivere, il vivere non si può concepire se non come morire oltre che vivere; ovvero come un continuo rinascere dalla morte, una continuata vittoria sul potere distruttivo della vita. Generazione è termine correlativo di corruzione, nel linguaggio aristotelico. Se nella superficie del gran mare dell'essere affiora una forma nuova (e per Aristotele la

natura è un continuo affiorare di nuove forme), una forma vecchia deve scomparire: la nascita è sempre una morte. Ma morte di che? Della forma no, la quale, per sè, come pura forma, è fuori della transeunte realtà dell'esperienza, e non soggiace all'alterna vicenda del vivere o del morire; e nè anche della materia, ricettacolo della novella forma. L'una e l'altra sono eterne. Una risposta, nella posizione aristotelica, che stacca materia e forma, e fa il movimento estrinseco alla materia, è impossibile.

Ma, se vita è morte, mistero questa, mistero quella. In che consiste quella novità, che è l'entrar del vivente nella vita? Donde viene egli? Che cosa è quel suo non-essere, a cui sottentra il suo essere? I due problemi sono un solo problema: cioè, se l'essere è la forma, che cos'è il non-essere delle cose? Il non-essere di Aristotele non poteva essere, e non fu un concetto, ma una parola messa lì, dove il concetto non era possibile, destinata a diventare, come tutte le parole siffatte, l'enimma e il tormento dei commentatori; la στέρησις o *privatio*, come tradussero gli Scolastici. La privazione, che egli attribuisce alla materia, quasi un certo desiderio e sentore o odore della forma assente, non è materia per sè, poichè designa una relazione; non è forma, di cui è appunto la mancanza; e non è unità di materia e forma. È, ripeto, una parola, ma una parola, che, introdotta nel sistema, rende, o par che renda importanti servigi al pensiero. Infatti, senza di essa, la vicenda delle forme non si potrebbe dire in nessun modo pensabile: e il vivo sarebbe eternamente vivo; ma di una vita identica alla morte, perchè senza mutamento, che è come dire senza vita.

Il terzo principio aristotelico, osserva Telesio, è meramente negativo: *non ens, non agens* [1]. Ed egli, per combatter più efficacemente gli aristotelici coi quali gli toccava di fare i conti, osserva che Aristotele non l'intese

---

[1] *De rer. natura*, III, 4.

così, e non lo poteva intendere così; ma così l'intendono invece i Peripatetici; e la materia, invece, dev'essere da meno bensì e più ignobile della forma, ma positiva anch'essa, affinchè cooperi con la prima alla generazione naturale; anch'essa agente. E però il suo freddo, qual egli lo concepisce, è il contrario, il non-essere del calore; il quale non-essere, se rispetto al calore non è, in se stesso è: nè più nè meno del calore; e però agisce davvero, opponendosi a questo, contrastandogli il passo, limitandolo, e concorrendo quindi con esso alla vita della natura.

Poichè la *forma* telesiana è il caldo, quel che precede la forma non è il nulla, la pura privazione, ma il freddo; ciò che succede, del pari, non è nulla, ma il freddo. Per Telesio questo precedere e succedere è solo relativo: chè la forma, assolutamente, in quanto caldo, non viene mai meno. Cioè, se il freddo è negativo, ma reale quanto il caldo, anche il caldo è reale in quanto negativo rispetto al freddo: e la vera realtà insomma non è mai nè caldo assoluto nè freddo assoluto; ma caldo che vince il freddo, o freddo che vince il caldo: ciascuno presupponendo e limitando il suo contrario, ed essendo presupposto e limitato da esso. Di guisa che la realtà è, in fondo, la loro unità nella lotta, e a volta a volta un momento della risoluzione del loro immanente contrasto, un effetto unico della loro azione reciproca.

Il che importa che la sostituzione del freddo alla privazione aristotelica è il superamento della trascendenza della forma, di quella trascendenza che è il difetto fondamentale della filosofia peripatetica, anzi, nel suo significato generale, di tutta la filosofia greca, come avvertimmo a principio. Telesio, con la sua coppia di contrari cooperanti nella materia, libera la natura, ossia la realtà a lui nota, dalla trascendenza, e ne fonda per la prima volta, dopo lo sviluppo della metafisica teistica, l'autonomia, o com'egli diceva, la nozione *iuxta propria principia*. Ora infatti possiamo intendere il valore spe-

ciale di questo suo motto, che è una bandiera spiegata al vento, a cui lo spirito moderno guarderà come a segnacolo di libertà e di gloria.

E la materia? Per Telesio non è più il non-ente platonico e aristotelico, ma il reale sostrato, e come a dire, la realizzazione della contrarietà caldo-freddo che in essa si attua. Le due nature agenti hanno come loro termine correlativo, e quindi come implicito in se medesime, cotesta natura passiva. Che se il caldo implica il freddo e viceversa, entrambi implicano insieme la materia. E la realtà, che è atto, non è *tre* ma *uno*: e questo uno, essendo l'unità o sintesi attuale dei tre principii solo astrattamente distinguibili, è la materia che è calda e non è calda, perchè è fredda e insieme non è fredda. La materia è quello che è e non è insieme, la *genesi*, il *divenire* aristotelico, restituito alla logica del suo processo immanente.

In conclusione, la filosofia telesiana vuol essere un naturalismo monistico; per cui la realtà è l'opposto dello spirito, la natura, rappresentata come materia; ma questa materia è movimento, e in quanto tale assume tutte le forme mondane, dal corpo fisico al pensiero. Potrebbe parere una filosofia tornata, nel bel mezzo del sec. XVI, alla ingenua intuizione dei filosofi ionici del VI e V secolo a. C.; se questa filosofia ora non risorgesse dal fermento della metafisica platonizzante dell'aristotelismo, che ha sdoppiata la realtà fisica dei più antichi presocratici, e creata l'idea o forma, e tutto un mondo estramondano, che il filosofo del Rinascimento aspira a distruggere: ed è appunto nella demolizione di questo mondo separato, ignoto ai filosofi ionici, l'intonazione e il valore nuovo di questa filosofia, demolitrice più che costruttrice (*destruendo quam astruendo melior*). Infatti la vera costruzione, in questo momento, all'uscire del Medio Evo, quando lo spirito aspirava a sgombrare il campo

innanzi a sè, per instaurare la filosofia adeguata alla vita nuova del Cristianesimo, non poteva essere se non demolizione.

La filosofia del Cosentino, lungi dall'affacciarsi con l' ingenuo occhio di un Talete allo spettacolo della natura che le è di fronte, sente con la riflessione del moderno se stessa nel flusso delle cose naturali, e nell'affermazione energica dei principii propri onde la natura si spiega, e per cui si rivendica in libertà, prorompe l' istinto dell'uomo nuovo, ricreato dall' intuizione cristiana e portato a cercarsi dentro, come sostanza del proprio essere, la divinità.

Guardate a quel ragguaglio e quasi livellamento, che Telesio fa delle operazioni superiori dello spirito umano con le inferiori; e di queste con le funzioni psicologiche degli animali, non distinte altrimenti che per grado, ma identiche qualitativamente; e poi del sentire col fatto fisiologico; che non è se non movimento dello spirito, ossia della materia resa estremamente sottile dal caldo: e poi quella sua estensione del senso, a tutto il caldo e a tutto il freddo o, come bisogna intendere, a tutta la materia la quale, anche se fredda, poichè il freddo è in prevalere sul caldo, è, un po' almeno, anche calda; e considerate che, — negata ogni finalità intesa, a mo' di Aristotele, come mèta estrinseca del processo naturale, rappresentata dalla forma separata, — dell'anima umana, così naturalisticamente considerata, ei raccoglie lo sforzo supremo, che è l'attività etica, nella spontanea tendenza alla conservazione di sè, onde non solo l'uomo, ma tutte le cose in natura tendono a perseverare nel loro proprio essere [1]. Ebbene: quest'autoconservazione, in cui si assomma e concentra sostanzialmente, nella sua espressione finale, tutta la vita della natura, è l'umanità dell'uomo, che è

---

[1] Per la teoria della conoscenza e l'etica telesiane vedi la tesi dello HEILAND cit. nella *Bibliografia*, nell'*Appendice* a questo vol., II, II, n. 25.

moralità, ed è, insieme, tutto l'operare, anzi l'essere attuale della natura.

Ma l'uomo la sorprende come conato istintivo in se medesimo: e se chiude gli occhi alle forme più alte della propria spiritualità, e si rannicchia dentro questo senso oscuro, che può attribuire alla natura universale, egli è perchè, non sapendo ancora in che modo nelle forme superiori dello spirito si possa vedere la sostanza di tutto, compresa quella stessa natura che par materia, movimento e nulla più, il filosofo ha bisogno di affermare di sè solo quel tanto, che gli consenta tutta una concezione della natura *iuxta propria principia.*

Strano a dirsi: il filosofo, incapace ancora di spiegarsi lo spirito, lo redime, lo afferma, negandolo: rimpicciolendosi e stringendosi da presso a quella natura che cominciava a liberare dalla trascendenza, per partecipare al benefizio di quella prima libertà. Paradossale, ma vero, per chi voglia penetrare nel segreto del Rinascimento: questo naturalismo materialistico era la prima affermazione, con carattere, come s' è avvertito, schiettamente cristiano, della libertà dello spirito.

VII.

È tutto ciò chiaro e netto nel pensiero di Bernardino Telesio?

Nella Bibbia si legge che Dio, dopo aver creato l'universo, *vidit cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Dopo di allora, ogni volta, lo spirito creatore prima ha creato, e poi s'è compiaciuto dell'opera sua. La coscienza critica, che è la storia, vien dopo. Accennammo già che Telesio, come Vico, si travagliò tutta la vita nella sistemazione e formulazione del suo pensiero: segno che, a simiglianza del Vico, ei non pervenne mai alla visione lucida e piena di

quanto gli si agitava nella mente. E a quel modo che oggi l'oscuro pensiero del grande filosofo napoletano s' intende in tutto il suo valore, se si libera da talune incoerenze, incertezze e ambiguità della sua forma nativa, secondo che riesce ormai possibile a noi, che sul suo pensiero torniamo con la riflessione più matura di tutta la filosofia posteriore; nella stessa guisa, leggendo Telesio, scoperta la logica del suo pensiero nella storia più ampia della filosofia, che lo preparò prima e poi lo continuò, noi possiamo vedere in lui più addentro che non vedesse egli stesso: e fare così il giusto conto di talune oscillazioni che intorbidano qua e là la sua vista, e che hanno impedito a' suoi critici, da Bacone in poi, di scorgere la coerenza della sua filosofia.

Il disegno suo era grandioso, poichè col suo nuovo intuito doveva ripercorrere tutto l'universo, armeggiando contro Aristotele, che, in persona de' suoi pedanti fanatici e petulanti seguaci, l' incalzava sempre alle spalle. Qual meraviglia che qua e là tentenni, e gli tremi il polso? Qual meraviglia, innanzi tutto, che egli non si fermi a definire con sufficiente chiarezza la logica del proprio pensiero? quella logica che nel suo pensiero c'era, e di cui si serviva infatti nella polemica contro Aristotele? Il medesimo per l'appunto accadde, ripeto, al Vico; e più o meno è accaduto in ogni tempo a tutti i filosofi. In ciò il difetto maggiore della filosofia telesiana; talchè vi accade di sorprenderla talvolta irresoluta innanzi a questioni, la cui soluzione è data irrefutabilmente dal reale principio di essa.

Mi si consenta un esempio. Tutte le cose sentono o no? Per Campanella, che, come ogni continuatore, obbedisce di più alla logica del sistema che sviluppa, non c'è dubbio. Nel *De rerum natura* di Telesio, invece, ci sono luoghi in cui s'affaccia la questione più determinata, se il caldo e il freddo sentano; e ora si dice che bisogna manifestamente attribuire il senso ad entrambi, ed ora che bisogna attri-

buirlo almeno a uno dei due[1]. Gli faceva intoppo infatti la difficoltà che il senso è moto dello *spirito* che è sostanza più attenuata dal caldo: sì che se il senso dipende dallo spirito, e però dal caldo, non può competere al freddo; chè altrimenti il freddo, contrastando il caldo, verrebbe, producendo la morte, a distruggere, come senso, il senso. E il Fiorentino, che è l' interprete più autorevole del Telesio, si caccia nel ginepraio anche lui, e nota a questo punto: « Che se al freddo si volesse togliere ogni senso, per rimuovere l' inconveniente anzidetto, come si guarderebbe egli dal suo avversario ? Come ne respingerebbe l'attacco, e come si trincererebbe nella propria sede ? Questa, a parer mio, è la capitale contraddizione della fisiologia telesiana » [2].

Contraddizione, in verità, insolubile, se il freddo e il caldo non si riconducano all'ufficio di principii metafisici, che essi hanno nel sistema telesiano: contraddizione, che, in una forma o in un'altra, sarebbe poi la contraddizione di tutte le filosofie, che ammettano un divenire o un modo qual sia di attività, e non mantengano rigorosamente la logica di una tale concezione del reale. Nel caso del Telesio essa nasce dal non badare che, se la natura deve spiegarsi dal contrasto del freddo e del caldo, il freddo e il caldo, presi ciascuno per sè, sono fuori della natura, principii o categorie, dal cui incontro si ge-

---

[1] Vedi *De rer. natura*, I, 6: dove, dopo aver ripetutamente asserito che il senso è necessario al caldo e al freddo, conchiude: « Nec vero, nisi caloris frigorisque, *aut alterius saltem*, itaque caeli terraeque, *aut alterius*, proprius sit sensus, animalibus, quae ab ipsis constituta sunt, insit ullus: qui enim, quae nec caelo inest nec terrae, iis quae a caelo terraque fiunt, indi queat facultas ? » (ed. Spampanato, p. 27). Ma nell'ediz. 1570 (I, 34) aveva sostenuto « sentiendi facultatem naturae agenti utrique traditam esse, et in ea sola caelo terram convenire: at exquisitiorem omnino eam calori tributam esse ».

[2] FIORENTINO, *B. Telesio*, I, 269.

nera, anzi nella cui sintesi insuperabile consiste il reale. Il senso, perciò, come forma reale della natura, non può essere una proprietà nè del caldo, in quanto puro caldo, nè del suo contrario; sibbene degli enti, delle cose naturali, che, in quanto calde e fredde insieme, avendo sempre un qualche grado di calore, e però uno spirito più o meno tenue, non possono non avere tutte un certo grado proporzionato, anzi equivalente di senso. Che era infatti la soluzione del Telesio, quando attribuiva il senso anche al freddo, che allora intendeva non più come astratta natura agente, ma come questa natura agente concorrente con la contraria nella materia, ossia natura agente concreta nell'unità di sè e della contraria.

Da questa e simili incertezze si scorge di sicuro che il Telesio non aveva chiara consapevolezza della natura metafisica de' suoi principii, nè perciò del reale fondamento, su cui, nel suo pensiero, appoggiavasi quella sua bonaria satira delle *formae stertentes*, ossia delle forme che, secondo l'aristotelismo, russavano di qua della realtà [1].

Non importa: il freddo, come natura agente positiva, ha questo valore, sostituendosi alla privazione aristotelica. La natura deve avere nelle sue viscere l'eterna opposizione, dal cui travaglio si genera la vita in tutte le sue forme. Questo il naturalismo telesiano; e per questo naturalismo Bernardino Telesio sta all'avanguardia del Rinascimento, e può a buon diritto esser detto il migliore di quelli che per Bacone erano i filosofi moderni; e possiamo dire anche noi che accenni all'età moderna.

Accenna, bensì; e resta un uomo del Rinascimento. La nebbia ondeggia ancora attorno alla luce del suo pensiero. La sua natura, quella natura che ha in se stessa le ragioni di tutta la sua vita, non riempie tutto il quadro della coscienza di Telesio. Da una parte di essa e dall'altra c'è qualche cosa, che non è natura, e che Bernardino non

---

[1] Vedi *De rer. natura*, II, 1.

può cancellare: e sono insieme due termini ciascuno dei quali accenna all'altro, e si congiungono idealmente e adombrano e offuscano tutto il quadro, così luminoso a chi non trascorra a' suoi margini, ma lo fissi nel mezzo. Fatta comune agli uomini e ai bruti la ragione, anche questa, pel Telesio, è un prodotto naturale, una funzione dello spirito caldo. Con questa ragione non soltanto si coglie il particolare, ma si confrontano insieme i vari particolari, si raccolgono in uno le somiglianze, si formano gli universali: essa unifica il senso e l' intelletto, che Aristotele distingueva nettamente. Ma con questa ragione non si compie lo sviluppo dell'uomo, e della natura. Il compimento della ragione, anima naturale, è rappresentato dall'anima creata da Dio, e infusa nei singoli uomini, innestata nella totalità del corpo individuale, e principalmente nello spirito, quasi *propria forma*. Sicchè la sostanza, che nell'uomo ragiona, non è, al dire del Telesio, una e semplice, ma composta dell'anima creata e dello spirito proveniente dal seme [1]. E in ciò consiste l' essenziale differenza tra la ragione umana e la belluina. Come si costituisca l' unità dell'anima umana, posta la sua anima naturale, che è spirito, e la sua anima creata soprannaturale, Telesio, e non dice, e non può dire; la risposta non entra nella catena delle sue deduzioni. Se la vita dell'anima umana si limitasse dentro i termini della natura, dell'anima creata che aristotelicamente, e tomisticamente, viene a informare lo spirito di ogni individuo, non ci sarebbe motivo mai di parlare. L'anima dell'uomo, che, come senso e come appetito, per la sua conoscenza e per la sua finalità, dipende meccanicamente dalle leggi cieche della natura, potrebbe parer tuttavia autrice di atti pravi; ma questi, come semplici effetti naturali, non potrebbero incorrere nel castigo della giustizia divina, a non voler concepire Iddio come odiatore

[1] Vedi *De rer. natura,* VIII 15.

iniquo delle sue stesse opere. Ond'è che il governo e il freno dello *spirito* e la responsabilità conseguente dell'uomo, — la sua libertà, diremmo noi nel nostro linguaggio, postulata dall'obbligo che l'uomo ha di render conto de' suoi atti, — ci astringe ad ammettere l'innesto di un'anima superiore, capace non pur di resistere all'impeto e alle illecebre dello *spirito*, ma di rattenere e reprimere lo spirito corrivo ai perversi piaceri e alle azioni indegne, e di tendere col suo vigore al proprio fattore, per ricongiungersi alle cognate sostanze e con loro fruire della beatitudine eterna.

Giacchè, dice il Telesio, l'uomo, a differenza degli altri animali, non intende nè appetisce soltanto le cose sensibili e mortali, che hanno attinenza unicamente alla conservazione presente di se stesso, ma intende e appetisce le cose divine e immortali, spettanti alla sua conservazione eterna. All'uomo pertanto bisogna attribuire un doppio appetito, e un doppio intelletto: inerenti, l'uno e l'altro, principalmente allo spirito: ma l'uno da ricondursi all'anima creata da Dio, l'altro alla natura dello spirito stesso. C'è l'*appetito sensitivo* proprio di questo, e si rivolge alle cose sensibili, che paiono beni, ancorchè non siano veramente tali; e c'è la *volontà* propriamente detta, indirizzata ai beni veri, futuri ed eterni.

I critici hanno osservato che le funzioni di quest'anima creata, in quanto forma dello spirito, e propriamente dell'intelletto nativo e dell'appetito sensibile, nel Telesio sfumano per modo da lasciar trasparire che quest'anima piovuta dal cielo è un « soprappiù » nel sistema telesiano; «una essenza inutile aggiunta all'uomo per un certo ossequio alla religione », una concessione fatta ai tempi, alle tradizioni, alla fede; e che non guasta nulla [1].

---

[1] Fiorentino, *P. Pomponazzi*, Firenze, 1868, pp. 387, 390; cfr. *B. Telesio*, I, 319-20; G. S. Felici, *Le dottr. filos.-relig. di T. Campanella*, p. 42.

Ma ciò non è esatto. È vero che tutte le funzioni intellettive dell'anima immortale hanno bisogno del concorso dello spirito, e che per Telesio non è possibile ragione (la quale per lui, in sostanza, è senso) che non sia corporea [1]; laddove l'altra anima per se stessa ragiona senza bisogno di sussidio esterno. Ma tutto ciò si riferisce al sensibile, oggetto del senso come conoscenza e come appetito. La funzione specifica dell' intelletto aggiunto e della volontà si riferisce invece al soprasensibile, all'eterno, al divino; e al sensibile soltanto per subordinarlo, reggendo lo spirito e le sue native energie, ai fini oltremondani. Rispetto a questi, lo spirito è cieco, non solo perchè non conosce e non vagheggia termine soprasensibile, ma perchè non è capace di conoscere adeguatamente e giudicare secondo il suo giusto valore lo stesso sensibile. Non basta che l'anima creata non abbia oggetto mondano e naturale, perchè la si dichiari una concessione ai tempi e alla fede; quasi che il Telesio, filosofando con maggiore libertà, potesse farne a meno. Ma è vero che essa è un residuo irriducibile del suo pensiero, rispetto al naturalismo, che è la sua vera, viva filosofia. È vero che essa rimane nell'organismo del pensiero telesiano un' idea morta, che non può entrare, e non entra, nel circolo del sistema.

E non è la sola, come s' è accennato. Quest' anima creata, che è la facoltà del divino, o il senso della religione, quella che il Campanella, spirito assai più profondamente religioso del Telesio, svolgerà nella importante sua teoria della *mente*, si collega, com'è ovvio, con l'idea di un Dio creatore, esterno alla natura, e al meccanismo di essa studiato dalla filosofia telesiana: di un Dio, che è anzi esso la *ratio cognoscendi* dell'anima creata. Giacchè senza Dio, l'abbiamo visto, Telesio non si sarebbe imbattuto in quest'anima, bastando alla vita terrena

---

[1] Vedi *De rer. natura*, V, 40.

e naturale quella che risulta dal giuoco del caldo e del freddo. Ma chi si sforzi di sapere o di acquistare la virtù ch' egli dice *sapienza*, non può, secondo il Telesio, non vedersi sorgere innanzi l' idea di Dio.

La sapienza [1] è virtù dello spirito, ma non dello spirito solo. È cognizione che lo spirito si procura e deve procurarsi ai fini stessi dell'autoconservazione, di tutti gli esseri naturali e di se medesimo e del corpo a cui è insito, e senza di cui non potrebbe stare. Ma è anche cognizione dello spirito integrato e perfezionato dalla sostanza in lui immessa da Dio; ond'è eccitato e spinto di continuo a cercar di conoscere anche Dio e gli enti divini o soprannaturali, che la scienza non scorgerebbe mai nel seno della *natura iuxta propria principia*. Poichè quest'anima aggiunta, secondo le espressioni platonizzanti usate in questo luogo dal nostro filosofo naturalista, « sapiente per sè non pure delle altre cose, ma di Dio stesso e degli enti divini, ossia del proprio padre e fattore e delle sostanze a lei cognate (chi invero potrebbe dubitarne ?), ma quasi cacciata in esilio, in carcere e in tenebre, e però orbata d'ogni conoscenza e divenuta insipiente, aspira ansiosamente a ritornare alla sua natura e perfezione; e finchè non l'abbia riacquistata, non può non dolersi assai e crucciarsi e dispiacere a se stessa ». Sicchè lo spirito ha la tendenza a sapere, oltre il suo oggetto naturale, anche quest'oggetto trascendente; la cui cognizione, secondo il Telesio, non conferisce alla conservazione dello spirito in quanto spirito, nè sarebbe mai ricercata dallo spirito, se questo non fosse mosso dall'anima creata. Semplice tendenza, di certo, perchè la cognizione di Dio supera di grandissimo tratto le forze proprie dello spirito: a cui l'anima fa sentire un bisogno superiore, ma non presta la capacità

---

[1] *De rer. natura*, IX, 6; e intorno al concetto della necessità di un Dio creatore per spiegare l'origine del meccanismo, cfr. *De rer. natura*, I, 10.

di appagarlo. Di guisa che lo spirito, pel concorso di questa sostanza psichica soprannaturale, ha un nuovo problema senza una nuova soluzione; aspira a speculare anche Dio; ma con la ragione non può assolutamente: « la quale », dice Telesio, « può giungere a spiegare, e spiega infatti il mondo tutto; e intende altresì che tutte le cose in esso comprese sono state create da un Essere sapientissimo, potentissimo e ottimo ». Ma questi medesimi attributi non può penetrarli in tutta la loro grandezza; ed è lontanissima dal conoscere gli altri. La ragione, a guardare il fulgore divino, resta abbagliata e cieca, peggio dell'occhio che s'affisi nel sole. E però la vera sapienza superiore, la celebrazione di questa virtù culminante dello spirito umano, non è quella che vuole intendere con la ragione, ma quella che, messa da parte la ragione, si propone di vedere Dio e l'esser suo e i suoi attributi « nelle sacre e divine lettere e nelle stesse parole di Dio ». Sapienza che, in questa cima, assomiglia, dice il Telesio, l'uomo agli enti divini, anzi, quanto è possibile, a Dio.

A questo ideale, dunque, non è dato alla ragione che spiega la natura, di elevarsi da sè. Pure è l'ideale che alla ragione sarebbe impossibile non proporsi, poichè la sua spiegazione naturale non è senza residuo; e quando essa scruta il suo mondo, non può non scorgervi dentro l'orma profonda della sapiente azione creatrice di quel Dio, che gl' incitamenti dell'anima creata gli faranno cercare nella rivelazione divina. « Giacchè », conchiude il Telesio, « chi, vedendo la costruzione del mondo e la costituzione degl'individui, ma sopra tutto degli animali, non vede che Dio è sapientissimo, e che delle virtù, che noi possiamo pensare in lui, la principale debba essere la sapienza; ei può ben dirsi non solo empio e selvaggio (*ferus*), ma a dirittura privo d'intelletto ».

Ora sarebbe falsare la storia e non intendere l'anima e la mentalità di Bernardino non vedere in questo concetto della sapienza l'espressione sincera del suo pensiero. Ma

sarebbe anche far torto all'acume speculativo del filosofo; il quale avrebbe bensì dato prova di più intrepida cecità materialistica a disconoscere affatto le prove della sapienza divina nella razionalità e spiritualità di tutta la natura, così come egli invece la vedeva più vivamente lampeggiare nella finalità dell'organismo animale; e avrebbe potuto dissimulare la meraviglia del caso, che il natural meccanismo delle nature agenti produca il miracolo del mondo e del pensiero; ma, per fare una costruzione più armonica e coerente, l'avrebbe lasciata campata in aria. Il puro meccanismo non è intelligibile.

E Telesio, che a redimere la realtà dalla trascendenza, non sa intenderla se non meccanicamente, e però vuotata dello spirito che la sorregge e l'avviva, ha bisogno di legarla e quasi sospenderla, da un capo e dall' altro, al pensiero, alla legge, che è la sola àncora a cui la realtà possa fermarsi. Talchè la sua natura, guardata dentro, è ricondotta sì a' *suoi principii*, che sono in lei; ma dalle prode apparisce creata da Dio e a Dio ritornante con l'anima oltremondana. Come la sua origine è fuori di lei, ed essa non può sorgere da sè; così la sua fine, che è il suo fine, non dipende da lei, e richiede un nuovo intervento di Dio, che suggelli l'opera sua, destando nella natura una superiore e definitiva potenza, che la riporti a lui. Sicchè tutta l' immanenza, che è il pensiero nuovo del Telesio, resta, come doveva restare, quasi avvolta e chiusa nel bozzolo della vecchia trascendenza. Sarà questo il destino e il segno caratteristico della filosofia di Bruno e Campanella e di quanti tentativi si fecero allora o si son fatti di poi per intendere *iuxta propria principia* una natura, una realtà, che non sia la realtà dello stesso pensiero, che aspira a intendere: quale Cartesio la vide, e quasi la sentì per la prima volta, quando, sequestratosi idealmente dal gran rumore del mondo che si dice esteriore, ascoltò l' intima voce dell'essere che continuava a parlargli dentro; e scoprì il mondo nuovo della

filosofia moderna, il quale ha veramente in sè tutte le ragioni del proprio essere.

Il mondo, a cui Telesio tenne fisso il suo sguardo tenace per quasi cinquant'anni con l'ansia nel cuore e il bisogno di compenetrarlo della sua ragione, è un mondo ormai scomparso dai nostri occhi, e non può destare più il nostro interesse. I suoi scritti, dentro ai quali pur s'agitò l'anima sua poderosa, son divenuti desolatamente aridi ai nostri occhi e semplici documenti per gli storici, cui spetta di ravvivarne il senso che ebbero per Telesio e pel tempo suo. Ma negli sforzi di Telesio per ricostruire una natura, che avesse in sè i suoi principii, gli storici scorgono la prima grande battaglia combattuta, sulla soglia dell'età moderna, per rivendicare la libertà e il valore immanente della vita; e però essi additano nel Cosentino uno degli eroi del pensiero.

VII.

GALILEO GALILEI

I.

L' ideale scientifico di Leonardo matura nel genio di Galileo. Tra i loro due nomi si svolge il periodo più splendido e creativo della storia della scienza italiana. È nel Galilei lo stesso ardore d' indagare i segreti della natura, la stessa fede nella potenza dell' intelletto umano.

La sua vita è tutta piena della storia de' suoi scritti, delle sue scoperte e de' suoi processi d'eresia [1]. Nacque da Vincenzio, valente musicista e scrittore di cose musicali, e da Giulia Ammannati il 15 febbraio 1564 in Pisa. Nel '74 era in Firenze con la famiglia, e attendeva ai primi studi letterari (1575-77) presso « un maestro di vulgar fama, » al dire di uno scolaro dello stesso Galilei, non « potendo 'l padre suo, aggravato da numerosa famiglia e constituito in assai scarsa fortuna, dargli comodità migliori, com'averebbe voluto.... scorgendolo di tale spirito e di tanta accortezza che ne sperava progresso non ordinario in qualunque professione e' l'avesse indirizzato. Ma il giovane, conoscendo la tenuità del suo stato e volendosi pur sollevare, si propose di supplire alla povertà della sua sorte con la propria assiduità nelli studii: che perciò datosi alla lettura delli autori latini di prima classe, giunse

---

[1] I documenti della biografia galileiana sono raccolti nelle sue *Opere*, ed. naz. (cito sempre la 1ª ed.), specialmente nel vol. XIX; e se ne può vedere il regesto nell'*Indice dei nomi* che fa parte del vol. XX, s. *Galilei Galileo*; e a parte, ampliato, nel *Regesto biografico galileiano dalla ediz. naz. delle Opere* per cura di ANTONIO FAVARO, Firenze, Barbèra, 1907.

da per se stesso a quell'erudizione nelle lettere umane, della quale si mostrò poi in ogni privato congresso, ne' circoli e nell'accademie riccamente adornato.... In questo tempo si diede ancora ad apprendere la lingua greca, della quale fece acquisto non mediocre » [1]. Insomma, fu un autodidatta.

Nel '78 pare fosse nel monastero di Santa Maria di Vallombrosa e vi stesse facendo il noviziato. Quivi certamente « udì i precetti della logica da un Padre vallombrosano; ma però que' termini dialettici, le tante definizioni e distinzioni, la moltiplicità delli scritti, l'ordine et il progresso della dottrina, tutto riusciva tedioso, di poco frutto e di minor satisfazione al suo esquisito intelletto » [2]. Ben si dilettava piuttosto di sonar il liuto, sull'esempio e per l' insegnamento del padre; e secondo ci racconta il suo scolaro e biografo, dal quale andiamo traendo questi ricordi, « pervenne a tanta eccellenza, che più volte trovossi a gareggiare co' primi professori di que' tempi in Firenze et in Pisa, essendo in tale strumento ricchissimo d'invenzione, e superando nella gentilezza e grazia del toccarlo il medesimo padre; qual soavità di maniera conservò sempre sino alli ultimi giorni ». Molto anche dilettavasi del disegno, al quale mostrò di possedere segnalata inclinazione, e nel quale andò tanto innanzi, da acquistarsi pel suo gusto e perizia autorità grande tra i pittori più famosi del suo tempo, e il Cigoli, del quale è noto [3] quale stima facesse il Galilei, « attribuiva in gran parte quanto operava di buono alli ottimi documenti del medesimo Galileo, e particolarmente pregiavasi di poter dire che nelle prospettive egli solo gli era stato il maestro » [4].

---

[1] V. VIVIANI, *Racconto istor. della vita di G.*, in *Opere*, XIX, 601.

[2] VIVIANI, *op. cit.*, p. 602.

[3] GALILEI, *Frammenti*², pp. 48, 82.

[4] VIVIANI, *op. cit.*, p. 602.

II.

Nel settembre 1581 Galileo era mandato a studio a Pisa, e in questa università veniva immatricolato tra gli artisti (come chiamavansi gli scolari che non s'avviavano pel diritto). Avrebbe infatti dovuto attendere agli studi di medicina; poichè il padre avrebbe desiderato farne un medico. E insieme con gli studi di medicina gli convenne imprendere quelli allora strettamente congiunti della filosofia peripatetica, che insegnavasi nelle scuole. La quale non comprendeva soltanto quella parte affatto speculativa del sapere scientifico, che più tardi s' intese propriamente per filosofia, ma anche la scienza positiva della natura, che andava sotto il nome di fisica.

A Pisa il Galilei ebbe primamente campo a manifestare la libera originalità del suo ingegno. « Il Galileo », dice il solito biografo, « che dalla natura fu eletto per disvelare al mondo parte di que' segreti, che già per tanti secoli restavano sepolti in una densissima oscurità delle menti umane fatte schiave del parer e degl'asserti d'un solo, non potè mai, secondo 'l consueto degl'altri, darsele in preda così alla cieca; come che, essendo egli d'ingegno libero, non gli pareva di dover così facilmente assentire a' soli detti et opinioni delli antichi o moderni scrittori, mentre potevasi col discorso e con sensate esperienze appagar se medesimo. E perciò nelle dispute di conclusioni naturali fu sempre contrario alli più acerrimi difensori d'ogni detto aristotelico, acquistandosi nome tra quelli di spirito della contradizione, et in premio delle scoperte verità provocandosi l'odio loro; non potendo soffrire che da un giovanetto studente, e che per ancora, secondo un lor detto volgare, non avea fatto il corso delle scienze, quelle dottrine da lor imbevute, si può

dir, con il latte gl'avesser ad esser con nuovi modi e con tanta evidenza rigettate e convinte »[1].

Studia bensì nei testi Aristotele e Platone, e approfondisce da sè la cognizione diretta della scienza antica. Ma, insoddisfatto, ha vigile l'occhio a nuove osservazioni, portato fin d'allora a non cercare nei libri la verità. È del 1583 la celebre osservazione suggeritagli dalla vista di una lampada che oscillava nel Duomo, onde scopre la legge dell' isocronismo delle oscillazioni del pendolo. L'anno dopo si volge allo studio della geometria; nella quale e nella meccanica fa subito progressi mirabili. Sicchè ancora nel 1636 riprenderà e invierà a un suo amico, perchè siano stampate, le dimostrazioni di alcuni teoremi intorno al centro di gravità dei solidi, « trovate », dirà con visibile compiacenza, « da me, essendo d'età di 22 anni, e di due anni di studio di geometria; le quali è bene che non si perdino »[2]. Studia Archimede (1586), ed escogita « un nuovo modo esattissimo di poter scoprire il furto di quell'orefice nella corona d'oro di Jerone » inventando la *bilancetta*. E quell' anno stesso tiene in Siena pubblico insegnamento di matematica, che legge pure in privato così a Siena come a Firenze.

Nel 1587 va a Roma ed entra in relazione col gesuita Cristoforo Clavio, celebre matematico del tempo; e con altri matematici di varie parti della penisola conferisce le sue teorie sul centro di gravità, onde si viene sempre più ampliando la sua riputazione. Tra questi matematici, il marchese Guidobaldo del Monte, di Pesaro, concepisce per lui grande stima, e si adopera presso i Medici, affinchè gli sia affidata la cattedra di Matematica vacante nello studio di Pisa. Questa gli venne infatti assegnata nel luglio 1589, con la provvisione annua di 60 scudi.

---

[1] VIVIANI, *op. cit.*, pp. 602-3.
[2] *Opere*, XVI, 524.

III.

Dal novembre 1589 al '92, un triennio, lesse pertanto Matematica a Pisa, continuando i suoi studi, le sue osservazioni e i contrasti con i vecchi insegnanti ligi alla tradizione; la cui gravità accademica compiacevasi di pungere e deridere in capitoli berneschi, come quello giuntoci *Contro il portar la toga* (1591); poichè la toga era di prammatica per i professori dello Studio. Nel '90 inventa la cicloide, che gli serve per stabilire la forma da dare agli archi dei ponti. Insiste nello studio del movimento; scopre l'errore della dottrina aristotelica che fa variare la velocità della caduta dei corpi secondo la gravità: « dimostrando ciò con replicate esperienze, fatte dall'altezza del Campanile di Pisa con l' intervento delli altri lettori e filosofi e di tutta la scolaresca » [1]. Commenta l'*Almagesto* di Tolomeo; contro il quale non si sa quando siano sorti i suoi primi dubbi; ma è certo che nel 1597 [2] poteva dire di avere abbracciata già molti anni innanzi la opposta dottrina. E forse era una delle questioni, che più tardi ricordava essere stato solito disputare nelle giornaliere conversazioni col dotto collega ed amico di Pisa, il signor Jacopo Mazzoni [3].

Ma a Pisa non è sicuro d'essere confermato allo scadere del triennio, e per naturali avversioni suscitategli contro dalle sue novità scientifiche e dal suo spirito ribelle, e per esser forse caduto in disgrazia presso i padroni, a causa di certo giudizio da lui liberamente espresso su una certa macchina idraulica di don Giovanni de' Medici. E ha bisogno, d'altra parte, di trovare un collocamento più

---

[1] VIVIANI, *op. cit.*, p. 606.
[2] Cfr. la lett. a Kepler, in *Frammenti*[2], p. 196.
[3] Cfr. *Frammenti*[2], p. 192 e n. 1 a p. 191.

vantaggioso, poichè nel luglio del '71 è morto il padre, ed è rimasta a suo carico tutta la famiglia. Onde si studia di conseguire la cattedra di Matematica nello Studio di Padova; la quale gli viene assegnata il 26 settembre 1592 con lo stipendio di 180 fiorini; confermata per sei anni nel '99 con fiorini 320; poi ancora nel 1606 per altri sei anni, portandosi lo stipendio a 520 fiorini; e infine nell'agosto 1609 a vita, con mille fiorini.

Giacchè a Padova infatti la grandezza di Galileo si fa ogni giorno più manifesta. Grandezza d'ingegno singolarmente felice, che accoppia le più rare attitudini speculative del matematico con la passione indagatrice dell'osservatore; il quale non osserva per altro col solo fine di appagare la sua sete di sapere ed estendere i limiti del noto, ma per servirsi delle forze della natura ai fini della vita umana. Perciò la sua scienza non desta soltanto l'interesse dei dotti, ma e dei principi e degli Stati; e non c'è scoperta sua che non dia luogo a invenzioni di strumenti utili alle arti della pace o della guerra; e il movimento scientifico che fa capo a lui, com'è dei più fecondi per la costituzione della moderna scienza della natura, così è de' più benemeriti rispetto a quella signoria dell'uomo sul mondo delle forze brute, che fu l'ideale del Rinascimento italiano, e che Bacone in quel tempo bandiva come principale ufficio al sapere scientifico.

Nel '93, o in quel torno, scrive per uso degli scolari un trattato di fortificazioni; e nel dicembre inventa una macchina da alzar acqua, per cui il Senato Veneto gli conferisce un privilegio. Insegna Euclide, cosmografia, astronomia. Nel '97 perfeziona il compasso geometrico e militare, e stende per iscritto le istruzioni intorno all'uso dello strumento. Comincia a scrivere in lettere private in sostegno dell'opinione copernicana; mentre legge agli scolari sull'*Almagesto*. Toglie pure ad argomento delle sue lezioni le *Questioni meccaniche* di Aristotele; ma getta le basi di nuove dottrine, che en-

treranno a far parte dell'ultima sua opera, *Dialoghi delle nuove scienze,* che pubblicherà nel 1638. Studia l'armatura della calamita; e fa le prime esperienze che condurranno all' invenzione del termometro. Nell' ottobre 1604 osserva per la prima volta la nuova stella del Serpentario; e nel dicembre tiene su di essa tre pubbliche lezioni, in cui comincia a scuotere poderosamente una delle dottrine fondamentali della fisica aristotelica, legata ai principii della metafisica di quella scuola ed entrata, si può dire, nel modo di pensare comune, mercè la straordinaria diffusione di quelle dottrine: la dottrina dell' inalterabilità del cielo.

Nell'agosto del 1605, per invito della Granduchessa madre, Maria Cristina di Lorena, si reca in Toscana a insegnare al principe Cosimo de' Medici l'uso del compasso geometrico e militare; e l'anno dopo stampa, in sessanta esemplari, nella propria casa di Padova, *Le Operazioni del compasso geometrico e militare,* che dedica a quel principe. Di cui torna nell'estate ad essere ospite, e col quale ama legarsi di sempre più stretti rapporti. Un Baldassare Capra, che già contro le lezioni di Galileo sulla stella nuova aveva pubblicato un' insolente quanto scipita *Considerazione astronomica,* tenta ora plagiarlo, mandando fuori per le stampe un *Usus et fabrica circini cuiusdam proportionis,* in cui riproduce in latino le *Operazioni* del Galileo. Questi gl' intenta un processo presso i Riformatori dello Studio, e ottiene la soppressione dell'opuscolo, col permesso di pubblicare egli una sua *Difesa contro le calunnie et imposture di Baldassar Capra milanese, usategli sì nella Considerazione Astronomica sopra la nuova stella del MDCIII, come* (*et assai più*) *nel pubblicare nuovamente come sua invenzione la fabrica et gli usi del Compasso geometrico e militare* (1607).

Nel 1608 continua a studiare lungamente il problema dell'armatura della calamita; e l'anno dopo è tutto dentro alle sue ricerche e dimostrazioni meccaniche; quando nel

giugno a Venezia gli giunge notizia di uno strumento che in Olanda era stato presentato al conte Maurizio di Nassau, composto di due vetri dentro un tubo, onde si sarebbero veduti gli oggetti lontani come fossero vicini. « Con questa sola relazione », racconta il Viviani, « tornando subito il signor Galileo a Padova, si pose a specularne la fabbrica, quale immediatamente ritrovò la seguente notte: poichè il giorno appresso, componendo lo strumento nel modo che se lo aveva immaginato, non ostante l'imperfezione de' vetri che potè avere, ne vidde l'effetto desiderato; e subito ne diede conto a Venezia a' suoi amici, e fabbricandosene altro di maggior bontà, sei giorni dopo lo portò quivi, dove sopra le maggiori altezze della città fece vedere et osservare gl'oggetti in varie lontananze a' primi senatori di quella Repubblica, con lor infinita maraviglia »[1]. Ne lasciò memoria infatti il procuratore Antonio Priuli nella sua Cronaca, sotto il 21 agosto 1609: « Andai io.... in Campanil di S. Marco con l'Ecc.te Gallileo e signor Zaccaria Contarini.... a veder le meraviglie et effetti singolari del cannon di detto Gallileo....; con il quale posto a un ochio e serando l'altro, ciasched'uno di noi vide distintamente, oltre Liza Fusina e Marghera, anco Chioza, Treviso et sino Conegliano, et il campaniel et cubbe con la facciata della chiesa de Santa Giustina de Padova: si discernivano quelli che entravano et uscivano di chiesa di San Giacomo di Muran; si vedevano le persone a montar et dismontar de gondola al traghetto alla Collona nel principio del Rio de' Verieri, con molti altri particolari nella laguna et nella città veramente amirabili »[2].

---

[1] VIVIANI, *op. cit.*, p. 609. Cfr. *Frammenti*[2], pp. 201-2.
[2] In *Opere*, XIX, 587.

IV.

Ben maggiori meraviglie quelle che Galileo indi a poco scoprirà nel cielo per mezzo di questo cannocchiale. Lo drizzò subito alla Luna, e ne scorse, primo tra gli uomini, la superficie ineguale, con cavità e prominenze a guisa della Terra. Vide la via lattea e le nebulose risaltare di una congerie di stelle fisse, indistinguibili ad occhio nudo per la loro immensa distanza e la loro relativa piccolezza. Ed ecco il 7 gennaio presso al corpo di Giove tre satelliti che gli girano intorno, e un quarto, sei giorni dopo. Con animo altamente commosso Galileo descrive in pochi giorni, in latino, la breve storia di queste scoperte, che portavano la rivoluzione nel cielo: nel cielo, quale si continuava ad immaginarlo secondo la fantastica costruzione aristotelica, con la Terra in mezzo, centro dell'universo, intorno al quale si muovano tutte le stelle mobili del cielo. Scrive il *Sidereus nuncius*, e lo pubblica a Venezia il 12 marzo 1610, dedicandolo al Granduca Cosimo, e in onore della sua casa denominando « Pianeti medicei » i quattro satelliti gioviali. Nulla più dell'accoglienza fatta al *Sidereus nuncius* (la cui materia Galileo espose pure in tre lezioni nella primavera, nello Studio di Padova) da parte dei filosofi che insegnavano nelle università italiane, può dimostrare la gravità del colpo che le scoperte galileiane arrecavano alla scienza ufficiale contemporanea: « Non mancarono già », dice il buon Viviani, « de' così pervicaci et ostinati, e fra questi de' constituiti in grado di publici lettori » — alludendo a Cesare Cremonini, che fu tuttavia dei pensatori più spregiudicati della fine del sec. XVI e del principio del XVII, e che ebbe perciò dal S. Offizio non poche molestie [1], — « tenuti

[1] Vedi *Frammenti*[2], p. 209, n. 1, e cfr. qui sopra, p. 84, n. 2.

per altro in gran stima, i quali, temendo di commetter sacrilegio contro la deità del loro Aristotele, non vollero cimentarsi all'osservazioni, nè pur una volta accostar l'occhio al telescopio; e vivendo in questa lor bestialissima ostinazione, vollero, più tosto che al lor maestro, usar infedeltà alla natura medesima »[1]. Erano quegli stessi, che ventisei anni prima Giordano Bruno aveva nella *Cena de le ceneri* additati tra gli oppositori della dottrina copernicana: « Sono alcuni altri, che, per qualche credula pazzìa, temendo che per vedere non se guastino, vogliono ostinatamente perseverare ne le tenebre di quello c'hanno una volta malamente appreso »[2]. Ma di tutte le opposizioni Galileo è largamente compensato dal plauso mandatogli da Giovanni Kepler; e può tornare a Firenze, ottenendo il posto che molto aveva desiderato ed ambìto, quello di matematico dello Studio di Pisa (esente da ogni obbligo d'insegnamento) e filosofo del Granduca, con mille scudi annui.

V.

Firenze però doveva essergli pur troppo fatale nel conflitto che fatalmente doveva scoppiare tra la nuova scienza, che per opera del Galilei si veniva liberamente svolgendo, e la Chiesa cattolica, che da alcune affermazioni di questa scienza temeva di vedere scosse le proprie basi dommatiche. E gl'interessi di casa Medici [3], alla cui ombra

---

[1] VIVIANI, *op. cit.*, pp. 610-11.

[2] *Opere ital.*, ed. Gentile[2], I, 30.

[3] Il prof. ALESSANDRO PAOLI, che molti studi dedicò alla illustrazione del pensiero e de' tempi del G., ebbe il merito di avere con copiosi documenti messo in chiara luce quali motivi ispirassero il Governo toscano, e specialmente la Granduchessa Cristina, nella sua politica di prona arrendevolezza verso la Curia. Veggasi il suo scritto poco noto: *La scuola di G. nella*

Galileo riparò, non avrebbero consentito di fronte alla Curia una difesa aperta ed energica del grand'uomo che l'onorava, quale forse l'avrebbe assunta la libera repubblica di Venezia [1].

Il 25 luglio 1610 Galileo scopre la forma tricorporea di Saturno. Nel settembre e nell'ottobre comincia ad osservare le fasi di Venere nel suo movimento intorno al Sole; indi fa le prime osservazioni delle macchie solari; una delle sue maggiori scoperte, «che», egli scriveva allegramente al Cesi due anni dopo [2], quando si preparava a ragionarne in apposita scrittura, «dubito che voglia essere il funerale o più tosto l'estremo et ultimo giudizio della pseudofilosofia»; poichè contraddiceva nel modo più manifesto alla menzionata dottrina dell' inalterabilità celeste, e confermava d'altra parte il sistema copernicano. Nel marzo 1611 si reca a Roma, per dimostrare la verità delle sue scoperte celesti. E vi si trattiene fin al giugno, destando grande curiosità e vivo interesse per le novità annunziate, che i matematici gesuiti del Collegio Romano, interrogati dal card. Roberto Bellarmino, non possono non confermare. Mostra egli a illustri personaggi le macchie del sole; è onorato, accarezzato, ascritto alla recente Accademia dei Lincei. Sicchè può tornare a Firenze lieto di veder riconosciuti tutti i meriti scientifici acquistati nell' esplorazione del cielo. Ma si erano poste le premesse di un dramma, che il destino di Galileo, riposto nell' indirizzo stesso del suo pensiero, ormai avviato a certe conclusioni, doveva di necessità svolgere quindi fino alla catastrofe. Giacchè, assodati i fatti, di cui il telescopio gli aveva reso testimonianza, egli era portato dalla tendenza sistematica della sua

---

storia della filosofia, parte I, Vannucchi, 1897 (estr. dagli *Annali delle Univ. toscane*), note ai §§ I-II.

[1] Cfr. *Frammenti*[2], p. 320, n. 3.

[2] Lett. del 12 maggio 1612, in *Opere*, XI, 296.

mente a spiegarli e inquadrarli in un sistema del mondo, che non poteva essere più il sistema di Aristotele e di Tolomeo; onde veniva risospinto verso quella dottrina copernicana, che nel 1597 aveva scritto al Kepler di non voler per allora toccare, *fortuna ipsius Copernici praeceptoris nostri perterritus*. E se questa volta egli può contentarsi del riconoscimento delle sue scoperte, presto dovrà tornare a Roma, a cercar d' impedire la condanna di Copernico; la cui proibizione avrebbe troncato di netto la sua vita scientifica.

Nell'estate del 1611 è involto in una controversia coi Peripatetici pisani, capeggiati da Lodovico delle Colombe, circa i fenomeni della condensazione e della rarefazione, e sulla causa del galleggiare, che gli avversari attribuivano alla figura del galleggiante, anzi che alla gravità. Di che avendo pure discorso alla tavola del Granduca, presente il cardinale Maffeo Barberini, futuro papa Urbano VIII, il Galileo ebbe invito da Cosimo di stendere su questo tema un Discorso; che fu quello *Intorno alle cose che stanno in su l'acqua*, pubblicato nella primavera del '12. Pone quindi mano alle sue lettere al Welser, stampate l'anno dopo dai Lincei, col titolo *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*, in risposta al gesuita tedesco Cristoforo Scheiner, che allo stesso Welser aveva indirizzato altrettante lettere, sotto lo pseudonimo *Apelles latens post tabulam*, contro la scoperta galileiana. La sua mente gravita intorno al problema cosmografico. Sul quale nell'agosto 1610 aveva fatto sapere al Granduca che egli meditava una grande opera: « due libri *De systemate seu constitutione universi*: concetto immenso e pieno di filosofia, astronomia e geometria » [1].

---

[1] Cfr. *Frammenti*[2], p. 212.

VI.

Ma prima ancora che cominciasse a difendere pubblicamente la teoria copernicana, gli toccò trattare la questione del contrasto reale o apparente tra essa e la Bibbia, e in generale dei rapporti tra scienza e fede. L'occasione gliela porse uno de' suoi più cari e valenti discepoli, il Castelli; al quale appunto era stato domandato dalla Granduchessa madre in che modo si potesse accordare con la Scrittura quella idea del moto della Terra, che si sapeva professata da Galileo. E questi scrisse allora la sua famosa lettera al Castelli del 21 dicembre 1613, poi largamente ampliata con citazioni di Padri ed esegesi di testi nella lettera a essa Madama Cristina del 1615 [1]. Non è esatto che Galilei sia stato il primo a rigettare apertamente l'autorità della Scrittura in materia di scienza [2]. La sua tesi è sostanzialmente identica a quella che quasi trent'anni prima aveva sostenuta il nostro Bruno, in un'opera che tutto induce a credere sia stata nota al Galilei, quantunque per ovvie ragioni di prudenza egli si peritasse di ricordare uno scrittore morto sul rogo come eretico [3]; ed è identica altresì a quella che più tardi propugnerà a difesa della libertà della filosofia di fronte alla teologia Benedetto Spinoza nel suo *Trattato teologico-politico* [4].

---

[1] Vedi *Frammenti* [2], pp. 231-8 e pp. 105-42.

[2] Come ha detto il VACCALLUZZO nella sua Introd. al vol. GALILEI, *Vita ed opere* ecc., pp. XXI-XXII.

[3] Cfr. in proposito FIORENTINO, pref. alle *Opere latine* del Bruno, I, p. XLVI; SPAMPANATO, *Quattro filosofi napoletani nel carteggio di G.*, Portici, Della Torre, s. a., pp. 9-36; e VITO FAZIO ALLMAYER, *G. Galilei*, Palermo, Sandron (1912), pp. 16, 30-31. 51, 58, 90.

[4] Cfr. la mia nota ai *Frammenti* [2], p. 112

Tutti e tre questi pensatori distinguono il dominio della vita pratica da quello della pura verità speculativa, e, assegnando alla religione il primo, riserbano il secondo alla scienza. Distinguono analogamente una doppia rivelazione divina della verità: una positiva e sovrannaturale, l' altra razionale e in via di continua formazione; e la prima considerano come fonte degli insegnamenti destinati a indirizzare la condotta dell'uomo; l'altra, radicalmente indipendente dalla prima, come la sorgente della libera ricerca scientifica. L'una, depositata nei libri sacri, direttamente ispirati da Dio; l'altra, frutto della mente umana. La quale, pel Galilei, non attinge dalla speculazione astratta de' propri principii razionali la verità che è termine delle sue più legittime aspirazioni; ma dalla osservazione della natura sensibile e dalla interpretazione e dimostrazione matematica delle sue leggi, consistenti in determinati rapporti matematici. Sicchè la stessa rappresentazione matematica della realtà conosciuta per mezzo dell' esperienza sensibile non è il prodotto d'un lavorìo soggettivo della mente, ma la fedele lettura del libro del mondo, in cui Dio volle scrivere, del pari che nelle Sacre scritture, il suo pensiero; di guisa che, come di fronte alla rivelazione sovrannaturale della religione, così nella stessa scienza che è il più alto segno dell' umana grandezza, l' intelletto umano non fa se non riflettere la luce che nella natura si riverbera dal pensiero divino.

È evidente che rispetto alla scienza, che a Galileo preme difendere dalle opposizioni della tradizione scientifica e religiosa, quel che importa non è tanto la distinzione dei due diversi dominii, dommatico e razionale, e la dimostrazione delle loro irriducibili differenze (al che sarebbe occorsa una dottrina, che in Galileo manca), quanto piuttosto la dimostrazione de' diritti della libera ricerca scientifica sottratta, per la definizione della sua natura e della sua conseguente finalità, a quel-

l'ordine di cognizioni che la teologia faceva dipendere dall'insegnamento scritturale. Di qui il carattere speciale e il difetto di questa affermazione galileiana della libertà della scienza. La quale per Galileo è libera dalla teologia, in quanto è cognizione che, a differenza della teologia, non ha nessuna portata pei fini essenziali dello spirito umano o, come egli dice, «per la salute delle anime»; e non l'ha, perchè essa infatti è la cognizione di una realtà, in cui non c'è posto per lo spirito umano, nè motivo ad alcuna preoccupazione per la realtà di esso; è la cognizione della natura, meccanicamente concepita, determinata secondo rapporti quantitativi; che, solo in quanto tale, è oggetto di una scienza che non può entrare in conflitto coi dettati della teologia. La scienza, insomma, della quale Galileo difende la libertà separandola dal sapere dommatico della teologia, è la scienza naturalistica.

VII.

Ma c'è una scienza affatto naturalistica, cioè riguardante una realtà il cui modo di essere e di operare sia indifferente per lo spirito umano? I teologi contemporanei di Galileo non si capacitarono di questa separazione da lui fatta tra il mondo a cui guarda lo scienziato, e quello a cui guarda l'uomo che pensa e deve pensare alla salute dell'anima. Nella questione speciale da cui sorgeva il conflitto, circa la stabilità o mobilità della Terra, c'eran passi della Bibbia, che stavano per la tesi oppugnata dalla nuova scienza; e ciò per comune e costante interpretazione dei Padri, dai quali il Concilio di Trento aveva dovuto, contro la pretesa dei Protestanti, vietare di dipartirsi. Nè il movimento della Terra ponevasi quale semplice ipotesi d'un mondo matematico costruito dalla mente secondo le leggi della coerenza geo-

metrica, sì bene come induzione della realtà di fatto: che è una ben notabile differenza. Giacchè il matematico costruisce per suo instituto mondi, che non appartengono alla realtà esistente; ma in questa non è ammissibile un solo particolare che non si leghi col resto dell'universo, e non vi si ripercuota, e non abbia perciò la sua importanza per gli interessi dello stesso spirito umano. Sicchè la teologia non si può disinteressare della definizione di quel mondo, che non è più nel cervello dei matematici, ma in quell'essere effettuale, cui appartiene pure l'uomo, che essa mira ad ammaestrare ai fini morali della sua eterna salute. Galileo, d'altra parte, insisteva [1], che la posizione copernicana non era l'ipotesi di un matematico, ma la dottrina d'un filosofo che definiva la reale costituzione del mondo. E su questo terreno la scienza non si poteva non imbattere nella teologia, quali che potessero essere gli accorgimenti escogitati da Galileo per salvare la veridicità della Scrittura nei luoghi in cui si accenna alla stabilità della terra, mettendosi sullo sdrucciolo delle interpretazioni non autorizzate dalla tradizione della Chiesa. Merita d'esser tenuto presente quel che scriveva da Roma il 12 aprile 1615 il maggior teologo che allora avesse la Chiesa Romana, il cardinal Roberto Bellarmino, a un frate carmelitano di Napoli, Paolo Antonio Foscarini, autore di un opuscolo conciliativo intorno ai rapporti della

---

1 Vedi la sua lettera del maggio 1615 a mons. Piero Dini, dove si augura che la sanità gli consenta di recarsi a Roma « con speranza almanco di mostrare qual sia l'affetto mio circa Santa Chiesa, e il zelo che io ho che in questo punto non sia, per gli stimoli di infiniti maligni e nulla intendenti di queste materie, presa qualche resoluzione non totalmente buona, qual sarebbe il dichiarare che il Copernico non tenesse vera la mobilità della terra *in rei natura*, ma che solo, come astronomo, la pigliasse per ipotesi accomodata al render ragioni dell'apparenze, benchè in se stessa falsa, e che per ciò si ammettesse l'usarla come tale e proibire il crederla vera; che sarebbe appunto un dichiararsi di non aver letto questo libro »: *Frammenti*[2], p. 247.

teoria copernicana con la Bibbia. Questa lettera è un documento storico di prim'ordine della massiccia tradizione, contro la quale dovevano urtare gli sforzi del Galilei. Il Bellarmino dunque scriveva:

« 1º Dico che mi pare che V. P. e il sig. Galileo facciano prudentemente a contentarsi di parlare *ex suppositione* e non assolutamente, come io ho sempre creduto che abbia parlato il Copernico. Perchè il dire che, supposto che la Terra si muova et il Sole stia fermo, si salvano tutte l'apparenze meglio che con porre gli eccentrici et epicicli, è benissimo detto, e non ha pericolo nessuno; e questo basta al matematico; ma volere affermare che realmente il Sole stia nel centro del mondo e solo si rivolti in se stesso senza correre dall'oriente all'occidente, e che la Terra stia nel 3º cielo e giri con somma velocità intorno al Sole, è cosa molto pericolosa non solo d'irritare tutti i filosofi e teologi scolastici, ma anco di nuocere alla santa fede con rendere false le Scritture Sante; perchè la P. V. ha bene dimostrato molti modi di esporre le Sante Scritture, ma non li ha applicati in particolare; chè senza dubbio avria trovate grandissime difficultà se avesse voluto esporre tutti quei luoghi che lei stessa ha citati.

« 2º Dico che, come lei sa, il Concilio proibisce esporre le Scritture contra il commune consenso de' Santi Padri; e se la P. V. vorrà leggere non dico solo li Santi Padri, ma li commentarii moderni sopra il *Genesi*, sopra li *Salmi*, sopra l'*Ecclesiaste*, sopra *Giosuè*, trovarà che tutti convengono in esporre *ad literam* ch'il Sole è nel cielo, e gira intorno alla Terra con somma velocità, e che la Terra è lontanissima dal cielo e sta nel centro del mondo, immobile. Consideri ora lei, con la sua prudenza, se la Chiesa possa sopportare che si dia alle Scritture un senso contrario alli Santi Padri et a tutti li espositori greci e latini. Nè si può rispondere che questa non sia materia di fede; perchè, se non è materia di fede *ex parte obiecti*, è materia di fede *ex parte dicentis*; e così sarebbe eretico chi dicesse che Abramo non abbia avuti due figliuoli e Jacob dodici, come chi dicesse che Cristo non è nato di Vergine, perchè l'uno e l'altro lo dice lo Spirito Santo per bocca de' Profeti et Apostoli.

« 3º Dico che quando ci fusse vera demostrazione che il Sole stia nel centro del mondo e la Terra nel terzo cielo, e che il Sole non circonda la Terra, ma la Terra circonda il Sole, allora bisogneria andar con molta considerazione in esplicare le Scritture che paiono contrarie, e più tosto dire che non l'intendiamo, che

dire che sia falso quello che si dimostra. Ma io non crederò che ci sia tal dimostrazione, fin che non mi sia mostrata; nè è l' istesso dimostrare che supposto ch' il Sole stia nel centro e la Terra nel cielo, si salvino le apparenze, e dimostrare che in verità il Sole stia nel centro e la Terra nel cielo: perchè la prima dimostrazione credo che ci possa essere, ma della seconda ho grandissimo dubbio, et in caso di dubbio non si dee lasciare la Scrittura Santa, esposta da' Santi Padri. Aggiungo che quello che scrisse: *Oritur sol et occidit, et ad locum suum revertitur* etc., fu Salomone, il quale non solo parlò inspirato da Dio, ma fu uomo sopra tutti gli altri sapientissimo e dottissimo nelle scienze umane e nella cognizione delle cose create, e tutta questa sapienza l'ebbe da Dio; onde non è verisimile che affermasse una cosa che fusse contraria alla verità dimostrata o che si potesse dimostrare. E se mi dirà che Salomone parla secondo l'apparenza, parendo a noi ch'il Sole giri, mentre la Terra gira, come a chi si parte dal litto pare che il litto si parta dalla nave, risponderò che chi si parte dal litto, se bene gli pare che il litto si parta da lui, nondimeno conosce che questo è errore e lo corregge, vedendo chiaramente che la nave si muove e non il litto; ma quanto al Sole e la Terra, nessuno savio è che abbia bisogno di correggere l'errore, perchè chiaramente esperimenta che la Terra sta ferma e che l'occhio non s' inganna quando giudica che il Sole si muove, come anco non s' inganna quando giudica che la Luna e le stelle si muovano » [1].

VIII.

Le vicende dei due processi sofferti dal grande pensatore innanzi all' Inquisizione di Roma sono ormai note in tutti i loro particolari; e basterà ricordarle brevemente.

Il primo processo, aperto su denunzia del domenicano Niccolò Lorini, a proposito della lettera del Galilei al padre Castelli (7 febbraio 1615), dopo un' istruttoria segretissima, — durante la quale Galileo si reca a Roma (3 dic. 1615), scrive il *Discorso sopra il flusso e reflusso del mare*, di schietta professione copernicana, poichè il

---

[1] In GALILEI, *Opere*, XII, 171-2.

flusso e riflusso marino vi è spiegato col movimento della Terra, e invano si adopera affinchè la dottrina di Copernico non sia condannata, — si chiude con la censura (24 febbraio 1616) delle due proposizioni della stabilità del Sole e del movimento della Terra, e con l'ammonizione, fatta (26 febbraio) per mezzo del card. Bellarmino al Galilei, che si astenga dal professarle.

Ma questo divieto non impedisce a Galilei di proseguire in segreto le sue speculazioni intorno ai due massimi sistemi del mondo. La comparsa, avvenuta nell'agosto del '18, di tre comete, una delle quali, nel segno dello Scorpione, rimase visibile fino al gennaio successivo, illustrata dal gesuita di Roma p. Orazio Grassi in una *Disputatio astronomica* in senso aristotelico-tolemaico, lo trasse, anche per gl' incitamenti venutigli da varie parti, ad esporre il suo pensiero; il che fece per mezzo di un *Discorso delle Comete*, letto dal suo fido scolaro Mario Guiducci all'Accademia Fiorentina, e dato in luce nel giugno 1619. Fu il segno di una battaglia ingaggiata dai gesuiti contro il sospetto filosofo di Firenze. Gli si avventò contro il Grassi, sotto l' anagramma di Lothario Sarsi, nella *Libra astronomica ac philosophica*, che il Galilei si divertì da prima a postillare minutamente, e poi a confutare nel celebre suo libro polemico *Il Saggiatore*, pubblicato a Roma per cura de' Lincei nel 1623.

Il 6 agosto sale al trono pontificio Maffeo Barberini, dal quale Galileo si teneva sicuro di essere benvoluto assai, oltre che stimato. E spera subito poterne ottenere migliori disposizioni pel sistema copernicano. Si reca una quarta volta a Roma nell'aprile del '24, e vi spende più di due mesi in colloqui con Cardinali e col Pontefice per persuaderli dell'opportunità, anzi necessità per la Chiesa di cessare da ogni opposizione contro una dottrina scientifica, che nei paesi riformati si diffondeva sempre più. Ma da Urbano VIII riceve bensì buone parole, e medaglie,

e « buona quantità di *Agnus Dei* », e la promessa d'una pensione pel figlio, ma nulla che modifichi la situazione giuridica creata dal precetto del 1616. Galileo riprende il *Dialogo*, a cui già pensava dagli anni di Padova, sui massimi sistemi, tolemaico e copernicano; ma tra minori studi, malattie e la naturale titubanza derivante dal divieto del S. Offizio, procede in esso lentamente. Lo compie soltanto nel '30. La prudenza usata nelle espressioni, evitando di affermare mai risolutamente la verità del sistema copernicano, certe vaghe voci giuntegli da' suoi amici di Roma circa le intenzioni del Papa, la fiducia nel patrocinio del suo Granduca, a cui il *Dialogo* era dedicato, gli fecero sperare di ottenere la facoltà di stamparlo, e di poterlo quindi dare in luce senza pericolo. Torna a tale scopo a Roma nel maggio di quell'anno; ne riparte il 26 giugno « con intera sua satisfazione »; e inizia la stampa a Firenze. Ma sorgono per via tante difficoltà [1], che la stampa del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* è compiuta soltanto il 21 febbraio 1632.

IX.

Già nell'agosto Galileo viene a sapere che i gesuiti lavorano con ogni potere in Roma a far proibire il *Dialogo*. Si riunisce infatti una congregazione per esaminarlo. Il 23 settembre, per mezzo dell' Inquisitore di Firenze, il Papa ingiunge a Galileo di comparire non più tardi del mese di ottobre innanzi al Commissario Generale del S. Offizio in Roma. Ecco iniziato il nuovo processo, che si chiuderà il 22 giugno del '33 nella gran sala dei Domenicani di Santa Maria sopra Minerva con la lettura della sentenza che proibiva il *Dialogo*, e con l'abiura della dottrina copernicana fatta dall'affranto vegliardo, minac-

[1] Cfr. *Frammenti*[2], pp. 274 e ss.

ciato il giorno innanzi della tortura. Minaccia contro cui si rivolta ogni coscienza d'uomo.

Ma più che la minacciata tortura, la qual non ebbe poi effetto, ed era parte necessaria dei sistemi giudiziari del tempo, offende il nostro sentimento della dignità umana la genuflessione e l'abiura, a cui si costrinse, contro le sue più ferme convinzioni, il grande intelletto, poichè gli venne meno, nell'estremo cimento, la forza di tener fede alla verità che gli splendeva dinanzi. Colpa non di uomini, certo, ma di tempi e sistemi, onde doveva restar colpita assai più l'istituzione che condannava, che la vittima che n'era colpita.

In verità, tutte le durezze con cui inesorabilmente si vollero travagliati gli anni estremi del Galilei, nulla tolsero, e nulla potevano togliere, a questo della sua grandezza e della gioia, tutta interiore, procuratagli dalla potenza del suo genio. Ma quanti animi non alienarono dalla Chiesa Romana? Che se alla distanza d'un secolo e più, in cui lo spirito galileiano venne celebrando i suoi trionfi, faceva dalla Congregazione dell' Indice cancellare (16 aprile 1757) il decreto *quo prohibentur libri omnes docentes immobilitatem Solis et mobilitatem Terrae*[1], la Chiesa non potè più cancellare il senso di ripugnanza o di diffidenza contro le sue decisioni e il sospetto entrato negli animi, che a lei forse increscesse della luce che la mente umana vien facendo con la scienza.

Nelle lettere di Galileo è tutta la storia di quelle durezze, di tutti i dolori sofferti, fino alla cecità, onde fu suggellata nel '37 la sconsolata solitudine degli ultimi anni; fino alla morte, avvenuta l' 8 gennaio 1642. Oh gli accenti accorati solenni come rintocchi di campana quando nel '38 perdette la vista. « Ahimè, signor mio, il Galileo, vostro caro amico e servitore, è fatto irreparabilmente da un mese in qua del tutto cieco. Or

---

[1] *Opere*, XIX, 419.

pensi V. S. in quale afflizione io mi ritrovo, mentre che vo considerando che quel cielo, quel mondo e quello universo, che io con mie maravigliose osservazioni e chiare dimostrazioni avevo ampliato per cento e mille volte più del comunemente veduto da' sapienti di tutti i secoli passati, ora per me s'è diminuito e ristretto ch'e' non è maggiore di quel che occupa la persona mia »[1].

Ma lo spirito del gran vecchio non fu fiaccato; e le sue lettere ci attestano come nel villino d'Arcetri, assegnatogli da ultimo a scontare la pena inflittagli del carcere perpetuo, quello spirito vigilasse sempre, assorto ne' suoi studi, portando a compimento i *Dialoghi delle nuove scienze*, in cui tornava al soggetto delle prime ricerche giovanili e gettava in un capolavoro i fondamenti della moderna meccanica; stendendo il mirabile trattato delle *Operazioni astronomiche*; scrivendo la lettera *Sopra il candore della Luna*; commentando ed esaltando nel frequente carteggio con gli amici e scolari, vicini o lontani, quella scienza che era stata la sua vita.

X.

Della quale scienza, come fu rinnovata e promossa nella prima metà del sec. XVII, nessuno tra i contemporanei ebbe l'intuizione esatta come il Galilei. Egli non fu propriamente un filosofo, ma un matematico e un naturalista che, a differenza dei nostri maggiori filosofi della Rinascenza, Telesio, Bruno e Campanella, e dei più celebrati pensatori e scienziati che aprono l'età moderna, come Bacone, Descartes e Kepler, vide per la prima volta chiarissimamente, che una scienza della natura si può costituire a patto che si separi rigorosamente dalla metafisica, e si fermi nel suo proprio carattere

[1] Lett. al Diodati del 2 gennaio 1638: in *Frammenti*[2], p. 322.

di cognizione diretta dei fatti, che non sono da produrre, ma da considerare già compiuti, indecifrabili nel loro intrinseco essere e prodursi e nelle loro differenze qualitative: ma soltanto, perciò, constatabili e misurabili nelle loro proporzioni quantitative. Oggetto di esperienza sensata, com'egli dice, non argomentabile in virtù di ragionamenti, perchè estraneo, anzi opposto allo spirito che lo conosce, e avente in sè la sua legge: pensabile come una realtà bruta, a cui non sono riferibili i criteri di razionalità finalistica, onde l'uomo interpreta le azioni dell'uomo; quella natura, che è la sola realtà ammessa dal naturalismo e dal materialismo, verso cui piegò nel secolo XVIII e nel seguente la pura scienza della natura.

Del valore di una tale scienza, del punto di vista che le è proprio, si discuterà più tardi, quando si riaffaccerà, in forma di gran lunga diversa, il problema in cui si dibattè ai suoi tempi Galileo, dell'accordo di questo sapere che non conosce i fini e i bisogni, nè le leggi proprie della natura umana, e ne rende quindi impossibile una spiegazione o un concetto, con la scienza che muove dalla intuizione di questa realtà umana. E se ne dimostrerà il limite. Ma, pur nel suo limite, cotesta scienza galileiana è una delle glorie maggiori dell'età moderna, e una delle forme essenziali, se non la sola legittima, della nostra mentalità. E per questo rispetto Galileo è uno dei maestri immortali dello spirito umano: i cui insegnamenti sono sparsi in tutte le osservazioni di carattere metodico e filosofico che ricorrono qua e là in tutti i suoi scritti. Attraverso i quali perciò i caratteri proprii della scienza si possono studiare nella schietta originalità della loro prima formulazione, definiti con la maggiore semplicità da uno scrittore che è dei più logici e insieme più lucidi della nostra letteratura, tanto serrato e organico nel pensiero, quanto limpido e trasparente nell'espressione.

VIII.

GIORDANO BRUNO

I.

Giordano Bruno non fu uomo pratico, nè anche per propagare le sue idee. Non ebbe il pensiero agli uomini che gli si agitavano intorno; e tra i riformati potè parere riformato, cattolico tra i cattolici. « Academico di nulla academia », come egli seppe definirsi, « detto il fastidito »: *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis*. Sentì profondamente la propria solitudine, come tutti i grandi spiriti contemplativi; e però fu realmente estraneo a tutte le chiese (benchè non potesse non giudicare il contenuto speculativo dei loro dommi) per ciò che anche le chiese hanno di mondano, pratico, storico, come organismi di volontà, retti da una disciplina, ordinati alla propagazione di certi dommi, solleciti del trionfo sociale di certi principii. Il Bruno ebbe altre preoccupazioni, altri amori. Il suo spirito mirava più alto, a un segno che è fuori di tutti gli umani consorzi; e sdegnò quindi anche la gloria, che altri attende dalle moltitudini: « Perchè il numero de' stolti e perversi è incomparabilmente più grande che de' sapienti e giusti, aviene che, se voglio remirare alla gloria, o altri frutti che parturisce la moltitudine de voci, tanto manca ch' io debba sperar lieto successo del mio studio e lavoro, che più tosto ho da aspettar materia de discontentezza, e da stimar molto meglior il silenzio ch'il parlare. Ma, se fo conto de l'occhio de l'eterna veritade, a cui le cose son tanto più preciose ed illustri, quanto talvolta non solo son da più pochi conosciute, cercate e possedute; ma, ed oltre, tenute a vile, biasimate, perseguitate, accade

ch' io tanto più mi forze a fendere il corso de l' impetuoso torrente, quanto gli veggio maggior vigore aggionto dal turbido, profondo e clivoso varco »[1].

Altrove, accennando alla guerra, che le sue dottrine logiche e cosmologiche incontravano in Inghilterra, dove egli dimorò dal 1583 all' 85: « Se volete intendere », dice, « onde sia questo, vi dico che la caggione è l'universitade che mi dispiace, il volgo ch' odio, la moltitudine che non mi contenta, una che m' innamora: quella, per cui son libero in suggezione, contento in pena, ricco ne la necessitade, e vivo ne la morte.... Indi accade che non ritrao, come lasso, il piede da l'arduo camino.... Parlando e scrivendo, non disputo per amor de la vittoria per se stessa....; ma per amor della vera sapienza e studio della vera contemplazione m'affatico, mi crucio, mi tormento »[2].

Il suo vero amore è l'amore dell'eterno e del divino, l'*amor Dei intellectualis*, onde precorse quel grande mistico della filosofia intellettualistica, che fu nel secolo successivo Benedetto Spinoza. Nuovo misticismo, che mal fa confondere il nostro filosofo coi Neoplatonici, benchè innegabile, anzi notevolissimo, sia l' influsso della loro filosofia su quella del Bruno. La conoscenza del divino propugnata dal Bruno non è estasi, o unione immediata, benchè abbia per suo termine appunto l'unione, onde lo spirito, egli dice, « doviene un dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto ». Essa è un processo razionale, un discorso dell'intelletto, una vera e propria filosofia. Egli bada bene a distinguere l'eroico furore, o processo sopramondano dello spirito — « certa divina abstrazione, per cui dovegnono alcuni megliori, in fatto, che uomini ordinari » — in due specie ben diverse: una,

[1] *Spaccio de la bestia trionfante*, in *Opere ital.*, ed. Gentile², II, 4.

[2] *De l'infinito*, in *Opere ital.*, ed. Gentile², I, 270-1.

per cui « altri, per esserno fatti stanza de dei o spiriti divini, dicono ed operano cose mirabili, senza che di quelle essi o altri intendano la raggione; e tali per l'ordinario sono promossi a questo da l'esser stati prima indisciplinati ed ignoranti; nelli quali, come voti di proprio spirito e senso, come in una stanza purgata, s'intrude il senso e spirito divino ». I profeti, insomma, gl'ispirati, gl'invasati da Dio, i mistici veri e propri, che si annichilano in Dio con l'impeto dell'amore. L'altra specie è quella, per cui i filosofi si sollevano razionalmente alla cognizione del divino: onde, « altri, per essere avvezzi o abili alla contemplazione, e per aver innato uno spirito lucido ed intellettuale, da uno interno stimolo e fervor naturale, suscitato dall'amor della divinitate, della giustizia, della veritade, della gloria, dal fuoco del desio e soffio dell'intenzione acuiscono gli sensi; e nel solfro della cogitativa facultade accendono il lume razionale, con cui veggono più che ordinariamente. E questi non vegnono, al fine, a parlar ed operar come vasi ed istrumenti, ma come principali artefici ed efficienti ». Tra i primi, che sono, come ho detto, i veri e propri mistici, passivi verso la divinità che albergano, e i secondi, che realizzano in sè lo spirito divino, non occorre dire per chi parteggi l'autore della *Cabala del cavallo pegaseo* e dell'*Asino cillenico*, satire amare della santa ignoranza: « Gli primi son degni come l'asino, che porta li sacramenti; gli secondi come una cosa sacra. Nelli primi si considera e vede in effetto la divinità, e quella s'admira, adopra ed obedisce. Negli secondi si considera e vede l'eccellenza della propria umanitade » [1].

L'eroico furore di Bruno non è, dunque, come egli stesso ci dice, un « oblìo, ma una memoria ». Anche lui, in vero, dirà enfaticamente nell'*Oratio valedictoria*, letta all'Università di Wittenberg l'8 marzo 1588, che vedere Minerva *est caecum fieri, per hanc sapere est stul-*

[1] *Eroici furori*, in *Opere ital.*, ed. Gentile², II, 359-60.

tum esse [1]. Ma tale cecità e stoltezza è la cecità e stoltezza a cui tutti i filosofi devono andare incontro volenterosi, se aspirano sinceramente alla filosofia: cecità e stoltezza per la realtà e i valori empirici, che non possono essere la stessa realtà e gli stessi valori della filosofia. Pure, con questa cecità e stoltezza è troppo evidente che il filosofo non può più operare nel mondo della realtà e dei valori contingenti, a cui egli si è sottratto. Il suo mondo è, in un certo senso, fuori di questo, in cui gli uomini ordinariamente agiscono. In altri termini, il filosofo non può avere, se è filosofo, interessi pratici, o almeno i comuni interessi pratici. Questo il pensiero vivo di Bruno.

II.

Soltanto tenendo presente questo concetto della sopramondanità della filosofia, si può intendere l'atteggiamento del Bruno verso la Riforma e verso la Chiesa romana: atteggiamento, in cui si concentrano i risultati del suo filosofare e si configura tutta la sua grandezza storica.

Nei dialoghi *De l' infinito, universo e mondi*, dopo aver dimostrato la necessità dell'effetto infinito dell' infinita potenza di Dio, e negata quindi la possibilità dell'arbitrio del volere, perchè « quale è l'atto, tale è la volontà, tale è la potenza », soggiunge: « Tutta volta lodo, che alcuni degni teologi non admettano questi sillogismi; perchè, providamente considerando, sanno che gli rozzi popoli ed ignoranti con questa necessità vegnono a non posser concipere come possa star la elezione e dignità e meriti di giusticia; onde, confidati o desperati sotto certo fato, sono necessariamente sceleratissimi ». E ancora: « Quel

[1] Vedi *Opera latine conscripta* (ed. nazionale), I, 1, 7.

che è vero, è pernicioso alla civile conversazione, e contrario al fine delle leggi; non per esser vero, ma per esser male inteso, tanto per quei che malignamente il trattano, quanto per quei che non son capaci de intenderlo, senza iattura di costumi »[1].

La verità della filosofia, insomma, è solo per la filosofia. La verità della vita pratica, e della stessa religione, in quanto istituto sociale e chiesa institutrice dei popoli, può essere e talvolta, secondo il Bruno, deve essere, una verità diametralmente opposta alla verità della filosofia. Bruno dunque, il fastidito, non si può immaginare sul proscenio d'un teatro ad esporre la nolana filosofia ad un'accolta di sodalizi popolari. Certo, egli, per suo gusto, non sarebbe mai entrato in contrasto con i degni teologi, che insegnavano dottrine contrarie alle sue. E quelli, che oggi o ieri del nome di Bruno si servono o si servivano per combattere essi i teologi del loro tempo, e per combatterli non nel giudizio dei filosofi, — pei quali le dottrine di questi teologi appartengono a un passato lontano, che forse non occorre più criticare —, bensì nel giudizio popolare, Bruno li avrebbe bollati, come nel *De l'infinito* bollò i luterani propagatori della dottrina *de servo arbitrio*, chiamandoli « corrottori di leggi, fede e religione », i quali, « volendo parer savii, hanno infettato tanti popoli, facendoli dovenir più barbari e scelerati che non eran prima, dispreggiatori del ben fare, ed assicuratissimi ad ogni vizio e ribaldaria, per le conclusioni che tirano da simili premisse ».

« Le vere proposizioni », protesta il Bruno, « non son proposte da noi al volgo, ma a' sapienti soli, che possono aver accesso all'intelligenza di nostri discorsi. Da questo principio depende, che gli non men dotti che religiosi teologi giamai han pregiudicato alla libertà de' filosofi; e gli veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno

[1] *Opere ital.*, ed. Gentile[2], I, 300-01.

faurito le religioni; perchè gli uni e gli altri sanno, che la fede si richiede per l' instituzione di rozzi popoli, che denno esser governati, e la demonstrazione per gli contemplativi, che sanno governar sè ed altri » [1].

Faurire le religioni! Ecco un principio della filosofia bruniana, che non si dovrebbe dimenticare quando si fa appello al Bruno. Pel quale non c' è legge, ossia non c' è Stato, senza religione. Quell'assurdità, che oggi si formula con la frase, vuota d'ogni senso speculativo, di « Stato ateo », per Bruno era appunto un'assurdità. Lo Stato, per essere qualche cosa, dev'essere una sostanza etica. Ora, questa sostanzialità, che è sempre divinità, poichè Dio è per l'appunto la realtà assoluta, o realtà che è principio di tutte le realtà, e però il fondamento d'ogni sostanzialità: questa sostanzialità, dico, si potrà concepire diversamente e oggi si vede concepire non come un di là rispetto alla umana volontà, anzi come l' intima essenza della volontà stessa; ma negarla, è negare la realtà dello Stato, scalzare la legge, distruggere quel valore che si vuol rivendicare. Bruno all'uomo vaso di Dio contrappone, come s' è veduto, l'uomo artefice ed efficiente di Dio, sacro per la sua stessa umanità. Questa negazione, non del divino, ma della trascendenza del divino, importa, se mai, l'unità della legge e dello Stato con la religione, non la separazione, che oggi si proclama, e quindi l'eliminazione del divino dalla legge e dalla vita civile.

E forse gli stessi propugnatori dell'ateismo dello Stato intendono negare piuttosto il Dio trascendente che ogni Dio. Ma, anche in tale supposto, il Bruno non si può dire che sia con loro. Perchè siffatta immanenza basterà, pel Bruno, alla « demonstrazione per gli contemplativi, che sanno governar sè ed altri », non alla « instituzione di rozzi popoli, che denno esser governati ». Cioè, il concetto dell'immanenza, come il concetto dell'identità della

[1] *Opere ital.*, ed. Gentile[2], I, 301-02.

libertà divina con la sua necessità razionale, non è per vero negazione di Dio per lo spirito schiettamente libero del filosofo, che non ha la legge fuori di sè, anzi è già la stessa legge (onde governa sè ed altri); ma negazione di Dio è per lo spirito incolto, ancor lontano dalla libertà assoluta, e che ha perciò tuttavia la legge fuori di sè. A questo spirito, per cui la legge dev'essere legge positiva, per cui il diritto dev'essere diritto punitivo, per cui la legge, insomma, è ancora qualche cosa di diverso dal volere ad essa subordinato, l' immanenza del divino non ha senso. La legge fatta dagli uomini non ha niente di divino; lo Stato, istituto umano e nient'altro che umano, apparisce realmente ateo.

Questo il razionalismo bruniano. E se in questi termini sa di clericale, pongasi mente a quel che si diceva dianzi: il Bruno non si muove sullo stesso terreno, su cui si schierano, gli uni contro gli altri, e i clericali e i cosiddetti liberi pensatori. Questi sono partiti pratici, ed egli è al di sopra di tutti i partiti, studioso dell'eterna verità. I partiti hanno una ragione storica contingente, e Bruno, in quanto filosofo, si pone fuori della storia e di tutto ciò che è contingente. E fuori della storia afferma questa verità, in cui clericali e liberi pensatori, se vogliono filosofare e seguire il pensiero del Nolano, devono certamente consentire: non c' è legge che non sia legge assoluta e che non sia quindi religione; ora, c' è una religione dei contemplativi, dei filosofi, che è la filosofia per cui l'uomo crea a sè il suo Dio; e c' è una religione dei popoli, che è la religione propriamente detta, del Dio ignoto, che crea l'uomo, e la sua legge, e la sua buona volontà e, quindi, la sua stessa conoscenza di Dio. Una legge senza nessuna di queste religioni non è legge: uno Stato fuori di tutte le religioni non ha valore di Stato. Lo Stato del filosofo non è lo Stato del popolo; e se lo Stato è lo Stato del popolo o, per lo meno, ha da essere anche questo, lo Stato non si può separare dalla

religione del popolo, senza restare agli occhi di esso destituito d'ogni valore.

Certo, la storia, lo sviluppo graduale della pubblica cultura, elevando a poco a poco la coscienza popolare e il suo concetto del divino, genera via via il contrasto tra il contenuto sempre nuovo e la forma sempre vecchia delle pubbliche istituzioni. Quindi l'attrito de' partiti, e il progressivo, ma lento, lentissimo realizzarsi di quella *umanità*, di cui ci ha parlato il Bruno, e che è per se stessa sacra. Quindi, diciamolo pure, il progresso dello spirito nei popoli civili verso la filosofia; quindi la ferma, per quanto spesso oscura, certezza che l'avvenire non è de' teologi, sì de' filosofi, per dirla con i termini del Bruno; non è dei clericali, come oggi si dice, sì dei difensori della laicità dello Stato. Ma questa certezza nella scienza consapevole della natura dello spirito umano, non garentisce nè promette una vittoria catastrofica, per cui tutte le religioni positive cederanno per sempre il luogo al senso filosofico, intimamente religioso, della divinità dell'uomo. Si tratta di una evoluzione infinita dello spirito religioso verso la filosofia; come a dire, un infinito progresso nell'orientazione filosofica della vita pratica. Progresso, che, in quanto infinito, non avrà mai termine; onde una qualche sorta di clericali ci sarà sempre, diversa dalle passate, ma viva, invincibile, immortale. Perchè, secondo il detto profondo del Leopardi, nessun maggior segno d'esser poco savio e poco filosofo, che voler savia e filosofica tutta la vita. La filosofia è un momento ideale dello spirito, il definitivo; e perciò non può esser mai una realtà empiricamente determinata, una condizione storica effettiva dello spirito in generale.

Questa variabilità storica delle forme religiose, con le quali il Bruno sostiene che gl' institutori de' popoli, o, come oggi si direbbe, le classi dirigenti devon fare i conti, è da lui accennata già quando parla di religioni, e non di religione.

Ma, nello *Spaccio de la bestia trionfante*, della religione di Cristo, raffigurato in Chirone, vi dirà: « Perchè l'altare, il fano, l'oratorio è necessariissimo, e questo sarrebe vano senza l'administrante; però qua viva, qua rimagna, qua persevere eterno, se non dispone altrimente il Fato » [1]. Vale a dire: il valore del cristianesimo non consiste propriamente nell'essere quella speciale religione che è, ma nell'essere religione. E come il cristianesimo, tutte le religioni, in quanto adorazione del divino, hanno pel Bruno un valore assoluto, a prescindere dalle loro determinazioni particolari. Perciò della religione naturalistica degli Egizi, nello stesso *Spaccio*, dirà che « que' ceremoni non erano vane fantasie, ma vive voci che toccavano le proprie orecchie degli Dei »; perchè, « sicome la divinità descende in certo modo per quanto che si comunica alla natura, cossì alla divinità s'ascende per la natura, cossì per la vita rilucente nelle cose naturali si monta alla vita che soprasiede a quelle ». « Conoscevano que' savi Dio essere nelle cose; e la divinità, latente nella natura, oprandosi e scintillando diversamente in diversi suggetti, e per diverse forme fisiche, con certi ordini venir a far partecipi di sè » [2]. Per Bruno già, come più tardi, anche più chiaramente, pel Campanella tutte le religioni, spogliate delle loro mitologie, convengono sostanzialmente in un medesimo fondo di verità: unica religione naturale. E perciò egli pure parlava della possibilità di ridurre tutte le religioni a una sola [3].

E pel politeismo greco interpretato, come per altro il cristianesimo stesso, evemeristicamente, ammonisce,

---

[1] *Opere ital.*, ed. Gentile[2], II, 225.

[2] *Opere ital.*, ed. Gentile[2], II, 187-8.

[3] Così il libraio Britano nel processo veneto deporrà: « Egli (Bruno) dice, che sa più che non sapevano li Apostoli, e che gli bastava l'animo de far, se avesse voluto, che tutto il mondo sarebbe stato d'una religione » (SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, Messina, Principato, 1921, pp. 692-3).

che non si deve badare ai nomi posticci della divinità; giacchè, in realtà, i Greci «non adoravano Giove come lui fusse la divinità, ma adoravano la divinità come fusse in Giove.... Di maniera che di questo e quell'uomo non viene celebrato altro che il nome e representazion della divinità, che con la natività di quelli era venuta a comunicarsi agli uomini, e con la morte loro s'intendeva aver compito il corso de l'opra sua, o ritornata in cielo». Le forme diverse della religione hanno valore contingente e storico; e questa vicissitudine delle forme non pregiudica l'essenza della loro divina sostanza. «Cossì li numi eterni (senza ponere inconveniente alcuno contra quel che è vero della sustanza divina) hanno *nomi temporali altri ed altri, in altri tempi ed altre nazioni:* come possete vedere per manifeste istorie che Paulo Tarsense fu nomato Mercurio, e Barnaba Galileo fu nomato Giove; non perchè fussero creduti essere que' medesimi dei, ma perchè stimavano che quella virtù divina che si trovò in Mercurio e Giove in altri tempi, all'ora presente si trovasse in questi, per l'eloquenza e persuasione ch'era nell'uno e per gli utili effetti che procedevano da l'altro».

«Ecco, dunque», conchiude Bruno, «come mai furono adorati crocodilli, galli, cipolle e rape, ma gli Dei e la divinità in crocodilli, galli ed altri; la quale in certi tempi e tempi, luoghi e luoghi, successivamente, ed insieme insieme, si trovò, si trova e si trovarà in diversi suggetti, quantunque siano mortali» [1].

---

[1] *Opere ital.*, ed. Gentile[2], II, 189.

A chiarimento delle allusioni ai culti egizi, che ricorrono in questo luogo, basti ricordare i versi di GIOVENALE:

> Quis nescit, Volusi Bithynice, qualia demens
> Aegyptus portenta colat? Crocodilon adorat
> pars haec, illa pavet saturam serpentibus ibin,
> effigies sacri nitet aurea cercopitheci,
> dimidio magicae resonant ubi Memnone chordae
> atque vetus Thebe centum iacet obruta portis.

III.

Data questa convinzione, che il Bruno aveva, dell'equivalenza pratica, e però del valore contingente, di tutte le religioni, qual meraviglia che egli, costretto ad uscire dalla religione domenicana per effetto dei primi processi procuratigli dalla sua indifferenza verso certi amminicoli del culto cattolico, e giunto nel 1579 nella Ginevra di Calvino, avendo appreso dagl' Italiani che vi erano rifugiati, che « non poteva star lì longo tempo, se non *si* risolveva de accettar la religione di essa città » [1]: qual meraviglia, che per un momento abbia creduto di poter abbracciare il calvinismo? Non sappiamo se nel 1579 il suo giudizio sui dommi della Protesta si fosse formato (quello che abbiamo accennato, appartiene al 1588): ma se, com' è probabile, il Bruno giudicava sfavorevolmente fin d'allora i due principii della Riforma tra loro strettamente connessi, della negazione del libero arbitrio e dell'assoluta giustificazione per la fede; certo è che in Ginevra, dove sola religione era quella di Calvino, la coscienza di Bruno doveva preferire il calvinismo all'assenza di ogni religione. Non già, s' intende, per motivi schiettamente religiosi, ma per quei motivi che soli paion

---

Illic aeluros, hic piscem fluminis, illic
oppida tota canem venerantur, nemo Dianam;
porrum et caepe nefas violare et frangere morsu;
o sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis
numina....

Satira XV, 1-11; cfr. PRUDENT., *Perist.*, X, 253-265. Pel coccodrillo, CIC., *Tusc.*, V, 68; HEROD., II, 69, 1. Per le cipolle cfr. anche MINUCIO FELICE, *Octav.*, 28.

[1] Documenti veneti in V. SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, p. 700 (o in *Docc. della Vita di G. B.*. ed. Gentile, Firenze, Olschki, 1933).

degni al Bruno, come s'è veduto, di valere a difesa d'ogni religione, in quanto istituto sociale: i motivi pratici.

Per Bruno, come pel Campanella [1], la religione di un paese è, insomma, come la costituzione politica e la legge positiva di un popolo: le quali si possono criticare in astratto, ma devono essere osservate in concreto, come dotate di valore assoluto. E le controversie religiose, suscitate dai Riformatori, « questi grammatici », come li chiama sprezzantemente il Bruno, « che in tempi nostri grassano per l' Europa », sono da lui condannate dove han vigore, massime per le discordie, le guerre, i disordini sociali che venivano a produrre.

« Veda (il Giudizio) », dice Giove nello *Spaccio*, « se apportano altri frutti, che di togliere le conversazioni, dissipar le concordie, dissolvere l'unioni, far ribellar gli figli da' padri, gli servi da' padroni, gli sudditi da' superiori, mettere scisma tra popoli e popoli...., fratelli e fratelli.... Ed in conclusione...., portano, ovunque entrano, il coltello della divisione ed il fuoco della dispersione,

---

[1] « Tra' popoli la inimicizia si mantiene per la diversità di religione separante gli animi » dice il Campanella: sicchè « quante fiate i Principi daran libertà di osservare qualsivoglia sorta di religione, subito diventano tante opinioni, quante sono teste di uomini; onde nascono discordie e gare, alle quali i principi nè sempre, nè bene possono rimediare, perchè restano sempre i cuori discordanti, donde le guerre de' corpi e le liti de' beni nascono ». E « se Ginevra, Sassonia con Inghilterra han questa setta tenuta, han però escluse l'altre per star unite dentro, e ciascuno di questi dominii ha la sua a suo modo; e le loro osservanze non dalla setta, ma dalla politica dependono »: *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti e altri eretici*, in FIORENTINO, *La rif. relig. giudicata dal Campanella*, in *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911, pp. 402, 403, 404-05. Vedi pure G. S. FELICI, *Le orig. e le cause della Riforma secondo T. C.*, nei « Rend. della R. Acc. Lincei » (classe sc. mor.), vol. VI, 1897. Una edizione di questo *Dialogo* e dell'*Apologia di Galileo* del C. è stata fatta da D. CIAMPOLI (Lanciano, Carabba, 1911), ma è da rifare.

togliendo il figlio al padre, il prossimo al prossimo, l'inquilino a la patria, e facendo altri divorzii orrendi e contra ogni natura e legge» [1].

Sciolta da Lutero l'unità degli animi cementata dall'unità delle credenze religiose, i nostri filosofi vedevano prevalere quelle esasperate tendenze individualistiche, che sono le forze dissolvitrici degli organismi sociali. E il Campanella, fiero avversario della Riforma, notava piacevolmente, che « ciascuno pare farsi grande, quando una nuova opinione trova: intanto che ci fu un polacco, che voleva credere ad una religione a cui nessun altro credesse; e quando vedeva, che alcun altro riscontrassesi con lui, si lagnava grandemente. Onde non la comunicava, acciò non avesse compagnia nella credenza, come che Cristo per lui solo fosse morto » [2].

L'interesse pratico sta, dunque, al di sopra dell'interesse religioso, e propriamente speculativo, come noi l'intenderemmo, delle singole confessioni religiose. E per quell'interesse pratico a Ginevra il Bruno onestamente non avrebbe potuto non abbracciare il calvinismo.

Niuna meraviglia, del pari, se nel citato discorso d'addio recitato nel 1588 a Wittenberg, dove la nuova religione era nata: in quell'Università tutta piena delle memorie di Lutero, che in essa, insegnando, aveva intrapresa la critica della tradizione pelagiana della Scolastica, in quella università, che lui ramingo, venuto da Parigi per Magonza e Marburgo, accolse ospitale e sottrasse alle ingiurie della povertà, appunto pel favore dei luterani, che allora vi prevalevano, e gli permisero pubblici corsi di filosofia, senza chiedergli conto della sua religione (*neque.... in vestrae relligionis dogmate probatum vel in-*

---

[1] *Spaccio*, in *Opere ital.*, ed. Gentile[2], II, 94-5. Cfr. la ded. all'imp. Rodolfo II degli *Articuli adv. mathematicos atque philosophos*, in *Opera latine conscripta*, I, III, 4.

[2] *Dialogo* cit., in FIORENTINO, pp. 405-6.

terrogatum) [1]; niuna meraviglia che, sdebitandosi dopo due anni di studi tranquillamente proseguiti mercè quei luterani e rivolti a compiere forse talune delle opere maggiori cui egli intendeva raccomandare il proprio nome, onorato pubblicamente come mai era stato in ragione della sua alta intelligenza e della sua vasta dottrina; sciogliesse un inno alla gloria maggiore di Wittenberg, al « nuovo Alcide, sorto su coteste rive dell' Elba, a trascinar fuori dall' Orco tenebroso alla luce del sole il nuovo Cerbero insignito di triplice tiara, e costringerlo a vomitare l'aconito, trionfando delle porte adamantine dell' inferno, di quella città chiusa da triplice muro, e per nove giri stretta dall'onda stigia che vi scorre per entro » [2].

---

[1] Vedi la prefazione al *De Lampade combinatoria Lulliana*, in *Opera latine conscripta*, II, II, 231.

[2] *Opera latine conscripta*, I, I, 20-21: « Cum fortis ille armatus clavibus et ense, fraudibus et vi, astubus et violentia, hypocrisi et ferocitate, vulpes et leo, vicarius tyranni infernalis, superstitioso cultu et ignorantia plusquam brutali, sub titulo divinae sapientiae et simplicitatis Deo gratae, inficeret universum; et voracissimae bestiae non esset qui auderet adversari et obsistere contra, pro disponendo indigno et perditissimo saeculo ad meliorem et feliciorem formam atque statum, quae reliqua Europae et mundi pars protulisse potuit illum Alcidem, tanto ipso Hercule praestantiorem, quanto faciliore negocio et instrumento maiora perfecit? An non enim etiam perfecisse dicam eum, qui tam strenue atque frugaliter negocium tam egregium est adorsus? Si quippe maius et longe perniciosius monstrum omnibus, quae tot ante seculis extitere, peremptum vides,

de clava noli quaerere, penna fuit.

Unde ille ? Unde ? Ex Germania, ex ripis istius Albis, ex ubertate fontis istius. Hic triplici illa thiara insignem tricipitem illum Cerberum ex tenebroso eductum Orco vidistis vos, et ille solem. Hic Stygius ille canis coactus est aconitum evomere. Hic vester et vestras Hercules de adamantinis Inferni portis, de civitate illa triplici circumdata muro, et quam novies Styx interfusa coercet, triumphavit. Vidisti, Luthere, lucem, vidisti lucem, considerasti, excitantem divinum spiritum audisti, prae-

Quest'elogio di Lutero, punto rettorico, privo d' ogni allusione al contenuto particolare della sua Riforma, che altro può essere se non l'espressione del vivo senso di gratitudine e di ammirazione, che l'animo del Bruno doveva naturalmente provare verso questi seguaci generosi di lui, dai quali per la prima volta, dacchè, cacciato d' Italia, era andato peregrinando per ogni parte d' Europa in cerca di pace al suo amore e al suo culto della filosofia, era stato reso liberale omaggio al suo spirito di universale amore umano, al suo titolo di professione filosofica? A questo titolo, di cui, nella prefazione d'un libro dedicato proprio al Rettore e al Senato accademico dell'Università di Wittenberg, « io voglio », diceva Bruno, « più che di qualsiasi altro godere e vantarmi, *tamquam minime schismatico et divortioso, minimeque temporibus, locis occasionibusque subiecto* »? [1] In quella Atene tedesca egli con ammirazione aveva visto, per la prima volta, non una scuola privata, e quasi un conventicolo riservato, ma una Università vera. Perchè, se anche lì, spinto, — egli confessa, — secondo il costume della sua indole, da amore troppo acceso delle proprie idee, il Bruno

---

cipienti illi oboedisti, horrendo principibus atque regibus inimico inermis occurristi, verbo oppugnasti, repugnasti, obstitisti, restitisti, vicisti, et hostis superbissimi spolia atque trophaeum ad superos evexisti ».

[1] « Vos me suscepistis.... hominem.... neque.... in vestrae relligionis dogmate probatum vel interrogatum, sed tantum quod non hostili, sed tranquillo generalique philanthropia praeditum spiritum, philosophicaeque professionis titulum (quo tamquam minime schismatico et divortioso, minimeque temporibus, locis occasionibusque subiecto, maxime gaudere gloriarique volo) prae me tuli et ostendi » (pref. al *De Lampade combinatoria*, in *Opera latine conscripta*, II, II, 230-31). È da notare questa *philanthropia*, propria degli spiriti che sono al di là di tutte le forme religiose, in contrapposto alla misantropia dei promotori della Riforma, generatori di scismi: « *suggestione misanthropon spirituum ministerioque Erynnium infernalium* »: *Opera latine conscripta*, I, III, 4.

aveva proclamate nelle sue pubbliche lezioni dottrine, che spiantavano la filosofia non solo da quei professori approvata, ma da più secoli e quasi per tutto ricevuta; quei professori, tutt'altro che amici per loro istituto di dottrine siffatte, non arricciarono il naso, non aguzzarono le zanne; nè contro di lui si enfiaron le gote, nè strepitarono i pulpiti, come già a Tolone, a Parigi, ad Oxford [1]. Non divampò il furore scolastico. « Illibata », dice il Bruno a quei professori con nuova parola gloriosa: « illibata voi custodiste la *libertà della filosofia*, nè macchiaste il candore della vostra ospitalità » [2].

Al Lutero maestro di questa università vera, in cui la religione tollerava la filosofia, riconoscendole il diritto che le spetta alla libertà, a questo Lutero il Bruno rende qui un elogio meritato secondo la sua coscienza di pensatore. La quale al di sopra di tutte le religioni colloca la religione, intuizione e adorazione del divino; e al di sopra del rapporto mistico dell'uomo con Dio, proprio della religione, riconosce un altro misticismo, onde l'uomo a Dio si eleva per gradi intellettuali e razionale discorso, mercè il furore della filosofia [3].

---

[1] Circa il suo insegnamento ad Oxford, vedi SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, p. 332 ss. e quello che ne dico io stesso in nota alle *Opere ital.*, 2ª ediz., I, 107.

[2] *Opera latine conscripta*, II, II, 232-3.

[3] « Bene potevano », notò il FELICI, a proposito di questo elogio di Lutero che ricorre nell'*Oratio valedictoria*, « i nostri pensatori del Rinascimento ammirare in Lutero l'eroe dell'emancipazione del pensiero e della coscienza religiosa dal giogo papale, il flagello della corruzione d'una chiesa che, forse, giusto nel tempo che seguì la Riforma, doveva, massime chi la rimirasse cogli occhi del cruccio, più che mai dare imagine delle stalle d'Augia reclamanti un Ercole che le spazzasse; ma potevano anche arrestarsi a questo puro lato negativo dell'opera sua » (*Marcello Palingenio Stellato a proposito delle asserite sue relazioni con la Riforma*, in *Riv. ital. di filos.*, 1897, I, 362). L'osservazione è ingegnosa, ma storicamente forse non esatta.

Nè anche questo elogio contrasta con i giudizi che della Riforma aveva recati nei dialoghi *De l' infinito* e dello *Spaccio*.

IV.

Se si tien conto delle idee del Bruno sul valore delle religioni positive, non si può pensare nè anche che le sue dichiarazioni e la sua sottomissione di Venezia al S. Uffizio, detraggano nulla alla eroica fermezza del martire di otto anni appresso. La genuflessione di Bruno del 30 luglio 1592 non è la genuflessione del filosofo, ma del povero Filippo Bruno. Il quale già spontaneamente aveva pensato che per lui; — aveva soltanto 44 anni, e doveva sentirsi nel pieno vigore della sua intelligenza e nel bisogno più vivo di fermarsi una volta; possibilmente nella dolce terra dov' era nato, in quella « regione gradita dal cielo, e posta insieme insieme talvolta capo e destra di questo globo, governatrice e domitrice dell'altre generazioni, e sempre da noi ed altri è stata stimata maestra, nutrice e madre di tutte le virtudi, discipline, umanitadi, modestie e cortesie » [1]; — che per lui il meglio era cercar d'ottenere l'assoluzione degli eccessi passati, e « grazia di poter vivere in abito clericale fuori della religione » [2].

È vero che il Bruno ammira, fino a un certo punto, il lato negativo della riforma luterana; ma il significato del passo dell' *Oratio valedictoria*, se si considera nel contesto, non può essere se non quello molto speciale e personale che io gli ho attribuito. Tanto meno poi cotesta osservazione corrisponde alla mente di altri nostri pensatori del Rinascimento; e nè anche, in particolare, a quello che di Lutero dice il PALINGENIO sulla fine del lib. X dello *Zodiacus vitae*.

[1] *Opere ital.*, ed. Gentile², I, 159.

[2] Docc. veneti, in SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, p. 704.

Se n'era aperto col Padre reggente fra Domenico da Nocera; il quale, interrogato dal S. Uffizio, depose appunto d'aver incontrato il Bruno quando da pochissimi giorni era giunto a Venezia, sette o otto mesi prima del processo: e questi avergli detto, « che teneva pensiero risoluto quetarsi; e dare opera a comporre un libro, che teneva in mente, e quello poi, con mezzi importanti di favore accompagnato, appresentarlo a sua Beatitudine; e da quella octiner grazia.... *e vedere alfine di posserse ristare in Roma, ed ivi darse all' esercizio licterale, e mostrare la sua virtù, e di accapare forsi alcuna lectura* »[1]. Terminato infatti quel libro *Delle sette arti liberali*, la fretta d'andarlo a stampare a Francoforte fu, com' è noto, il motivo che spinse quel tristo uomo di messer Zuane Mocenigo, figlio del chiarissimo messer Marco Antonio, a denunziare il maestro all' Inquisizione, per precipitarlo nel baratro che lo doveva inghiottire. E il libro, preparato proprio con questo animo, che gli impetrasse il perdono papale e la riammissione nel clero secolare (non nell'ordine suo « acciò, ritornando tra' Regulari, nella mia Provincia, non mi fosse rinfacciato che io fossi stato apostata, e così disprezzato da tutti »[2]) era stato, con altri suoi manoscritti, consegnato all' Inquisitore di Venezia.

Sicchè, anche a non tener conto della sua dichiarazione di pratiche fatte, già vari anni prima, in Francia, certamente i passi del Bruno per tornare in grembo alla Chiesa cattolica erano cominciati parecchi mesi prima che si trovasse al cospetto del Sacro Tribunale veneto; e la sua genuflessione bisogna dire l'avesse deliberata quando era anco lontano pur dal sospetto del processo; e che da un pezzo ei fosse disposto, come poi fece,

---

[1] Docc. veneti, in SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, p. 706.
[2] Docc. veneti, in SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, p. 745.

a domandare « umilmente perdono al Signore Dio e alle Signorie.... illustrissime » rappresentanti di lui, « de tutti li errori commessi » [1]. L'aveva, quella genuflessione, deliberata e moralmente fatta senza pressure di minacce, senza imminenza di pene: l'aveva nell'animo già mentre insegnava tuttavia all' indegno Mocenigo che « non v'era (nel mondo) se non ignoranza, e niuna religione che fosse buona; che la cattolica gli piaceva ben più de l'altre, ma che questa ancora avea bisogno di gran regole, e che non stava bene così » [2]; e lasciava diffondere anche a Venezia, come già altrove, che egli non avesse alcuna religione [3].

Quella genuflessione, dunque, non fu una debolezza, come è pur sembrata a tanti ammiratori del carattere di quest'uomo, che per le sue idee diede animosamente la vita, quando ciò gli apparve necessario. A Venezia l'ora del martirio non era sonata. Così pensava il nostro filosofo, per quello stesso motivo pel quale a Ginevra non aveva dovuto far forza alla propria coscienza per aderire al calvinismo. Vivere a Roma, com'egli desiderava; avervi una cattedra; e negli ultimi anni della sua vita travagliatissima potervi attendere tranquillo alla sistemazione definitiva di quel pensiero filosofico, che tumultuosamente gli era pullulato nella mente nel breve periodo di un decennio (1582-1592), al quale tutte appartengono le sue opere a noi giunte, formanti ben dieci grossi volumi, era forse possibile senza rientrare in quella Chiesa per la cui persecuzione egli era andato ramingo per ogni parte di Europa in cerca di pace a' suoi studii? E rientrare in quella Chiesa gli era forse consentito senza dichiarare che ne accettava i dommi? E accettare i

---

[1] Docc. veneti, in SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, p. 746.

[2] SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, p. 685.

[3] Vedi le deposizioni del Ciotti e del Britano, in SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, pp. 681, 692.

dommi della Chiesa imperante nel paese in cui si vuol vivere, non era per la sua filosofia stretto obbligo morale? E quand'anche questi dommi fossero in contraddizione con le sue dottrine filosofiche, non aveva egli sostenuto, che nel terreno religioso (e perciò sociale, pratico) i dommi dovevano prevalere sulle dottrine?

Noi potremo avere una filosofia diversa da quella del Bruno; ma non potremo pretendere che egli tenesse fede a una filosofia che non era la sua. Nei lunghi costituti del 2 e 3 giugno egli non muta un ette alle sue dottrine filosofiche, non ne disdice sillaba, mentre dichiara di non essersi mai occupato di proposito di teologia per aver sempre atteso alla sua professione di filosofo; e riconosce, d'altronde, l'eterodossia di alcune delle sue dottrine, inconciliabili con l'insegnamento cattolico. Anche al S. Uffizio, pertanto, egli dice apertamente, che la filosofia sua, a giudicarla col criterio della fede, diverge dai dommi cristiani; e se di fronte ai giudici non difende contro i dommi la propria filosofia, egli è che il S. Uffizio, a Venezia, non esorbitò dalla sua autorità speciale; ed esso non era un'università filosofica e neppur teologica, bensì un tribunale religioso, un istituto pratico.

— Il Bruno, dicono, s'infinge e mentisce accettando per verità ciò che per la sua coscienza filosofica è errore. — Ai pedanti, che così sdottoreggiano su questa tragedia del pensiero umano, probabilmente non è accaduto mai di meditare su nessuno degli eroismi autentici della storia. Bruno, che s'inchina al cattolicesimo, come legge morale e civile del suo paese, — del paese, in cui lo stesso amore della sua filosofia lo richiamava, — è forse diverso da Socrate, che, potendo sottrarsi al potere delle leggi che condannavano in lui la filosofia, anch'essa contrastante alla religione dello Stato, e alla vigilia della morte fuggire dal carcere, preferisce restare e subire la condanna ingiusta, pel rispetto da lui praticamente dovuto alle leggi, quali che fossero, fondamento

e garenzia del viver civile? O forse che Socrate, inchinandosi reverente alle leggi, e quindi a quella religione di Atene, che pur da filosofo aveva inteso a trasformare, s' infinge e mentisce anche lui? O abbandona egli forse quella filosofia, che è stata la sua vita, e che anche sul lettuccio di morte, mentre il veleno gli serpeggerà pel sangue e gli verrà raffreddando le membra, resterà a consolargli l'ultima ora con la promessa del premio oltremondano nei ragionamenti sereni prodotti cogli scolari più fidi? O non è piuttosto quella stessa filosofia, superiore a quelle leggi e a quella religione, che pure inculca al cittadino ateniese il rispetto pratico delle leggi e della religione d'Atene? Non era la stessa filosofia di Bruno, che negava teoricamente tutte le religioni particolari, ma affermava nell' interesse pratico il valore assoluto di tutte le confessioni, e condannava gli scismi e le guerre civili, nate da divergenze dommatiche; non era essa ad obbligare il filosofo ad accettare in tutto il suo contenuto la religione del paese? Anzi che mentire alla propria coscienza filosofica, il contegno del Bruno a Venezia è la più coerente manifestazione pratica di questa.

Competere in materia dommatica con gl' inquisitori? Ma a lui, per esser logico, doveva parere lo stesso che imbrancarsi egli stesso tra quegli « stolti del mondo », come li chiama sarcasticamente nella *Cabala*, « c' han formata la religione, gli ceremoni, la legge, la fede, la regola di vita; gli maggiori asini del mondo.... che, per grazia del cielo, riformano la temerata e corrotta fede, medicano le ferite de l' impiagata religione, e togliendo gli abusi de le superstizioni, risaldano le scissure della sua veste;.... giamai solleciti circa le cause secrete de le cose »; nè « perdonano a dissipazion qualunque de regni, dispersion de popoli, incendii, sangui, ruine ed esterminii »; nè « curano che perisca il mondo tutto per essi loro; purchè la povera anima sia salva, purchè si faccia l'edificio in cielo, purchè si ripona il tesoro in quella beata

patria, niente curando della fama e comodità e gloria di questa frale ed incerta vita, per quell'altra certissima ed eterna »[1].

Questi gusti da riformatore non erano del temperamento nè della filosofia di Bruno.

V.

Ma si dirà: come si spiega allora la condanna romana? Perchè a Roma il Bruno non credette più di tenere lo stesso contegno che a Venezia, genuflettersi, e sottrarsi alla morte? — Se si riuscisse a rintracciare gli atti del processo romano, vi troveremmo forse ben chiara la risposta a queste domande. Intanto, ben chiaro è, che a Venezia il processo non fu concluso, ma interrotto dalle pratiche del Pontefice, affinchè il Bruno fosse rinviato al S. Tribunale di Roma. Sentenza a Venezia non se n'ebbe; e nulla pertanto ci prova che quegl' inquisitori si contentassero delle dichiarazioni del Bruno. Onde è lecito pensare con Felice Tocco[2], che a Roma il filosofo le ripetesse, presso a poco, nei medesimi termini; e che, se la condanna avvenne, fu perchè, dopo averci pensato e riflettuto, e avere studiati i suoi libri e i suoi costituti, la congregazione di Roma dovette pretendere da lui ritrattazioni, che andavano oltre il segno, fino al quale il Bruno aveva creduto di potersi spingere. Ritrattazioni che colpivano in pieno la sua filosofia.

E si badi che, quando nel gennaio 1599, come par probabile dai documenti a noi noti[3], si cominciò a intimare al filosofo le otto proposizioni eretiche, che il Bel-

[1] *Opere ital.*, ed. Gentile[2], II, 247.

[2] *G. Bruno*, conferenza, Firenze, Le Monnier, 1886. In questo scritto la questione bruniana fu messa per la prima volta storicamente nei veri termini.

[3] Docc. romani, in SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, p. 773.

larmino e un Padre Commissario, aguzzando l'occhio inquisitoriale, avevano messe insieme dall'esame delle dichiarazioni processuali del Bruno e de' suoi libri [1], il Nolano era da sei anni chiuso, lui così sdegnoso e impaziente e impetuoso, nel carcere romano di Torre di Nona.

Allora, nel 1595, anche il Campanella, l'altro dioscuro della filosofia della Rinascenza, fu in quella Torre; e forse non pensava a sè solo cantando:

> Come va al centro ogni cosa pesante
> Dalla circonferenza, e come ancora
> In bocca al mostro che poi la devora,
> Donnola incorre timente e scherzante,
>
> Così di gran scïenza ognuno amante,
> Che audace passa dalla morta gora
> Al mar del vero di cui s' innamora,
> Nel nostro ospizio alfin ferma le piante.
>
> Ch'altri l'appelli antro di Polifemo,
> Palazzo, altri, d'Atlante, e chi di Creta
> Il laberinto, e chi l' inferno estremo,
>
> Che qui non val favor, saper, nè pièta,
> Io ti so dir: del resto, tutto tremo,
> Ch' è rocca sacra a tirannia segreta [2].

---

[1] Il 14 gennaio 1599 furono lette «octo propositiones haereticae collectae *ex eius libris* et processu» (SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, p. 772). Cfr. il doc. del 20 gennaio 1600: «Propositiones haereticas *in suis scriptis* et constitutis prolatas» (*ivi*, p. 779).

[2] Questo sonetto, stampato nella scelta dall'Adami (v. le *Poesie filosofiche* di T. CAMPANELLA, ediz. Orelli, Lugano, Ruggia, 1834, p. 117) col titolo *Il carcere*, e questa sola postilla (del Campanella): «È chiaro» — è da me riferito secondo le notevoli varianti del ms. di fra Pietro Ponzio (AMABILE, *Fra T. C. la sua cong., i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli, Morano, 1882, III, 574-5). Vedi ora la mia ediz. delle *Poesie* [2] del Campanella, pp. 119-20. Credo anch' io col SOLMI (*La città del Sole di T. C.*, ed. per la prima volta nel testo originale con intr. e docc., Modena, Rossi, 1904, p. XXI) molto probabile che questo sonetto sia stato scritto dal Campanella nel «carcere» del S. Uffizio.

Certo, se pensava alla sorte comune ai filosofi e a tutte le vittime dell' Inquisizione, non esprimeva anche l'animo di Bruno in quest'altro sonetto scritto per uno che morì nel S. Uffizio in Roma:

> Anima, ch'or lasciasti il carcer tetro
> Di questo mondo, d' Italia e di Roma,
> Del Santo Offizio e della mortal soma,
> Vattene al ciel, chè noi ti verrem dietro.
>
> Ivi esporrai con lamentevol metro
> L'aspra severitate, che ni doma
> Sin dalla bionda alla canuta chioma,
> Talchè, pensando, me n'accoro e 'mpetro.
>
> Dilli che, si mandar tosto il soccorso
> Dell'aspettata nova redenzione
> Non l' è in piacer, da sì dolente morso
>
> Toglia, benigno, a sè nostre persone;
> O ci ricrei, ed armi al fatal corso
> C' ha destinato l'eterna ragione [1].

Il Bruno per fermo non piegava, nè implorava da Dio la nova redenzione, nè la benignità di torlo a sè: il Bruno, se poetò anche lui lì dentro, non ricorse a lamentevol metro; ma inneggiò anche una volta a quella mente, ispiratrice del suo petto,

> Unde et fortunam licet et contemnere mortem ! [2]

Quella fortuna malvagia dovette bene inasprirlo nei tristi giorni lunghissimi della prigione. Altro che la cattedra lì a Roma vagheggiata come porto sicuro, all'ombra del pontificato di quel Clemente, che gli avevano detto amasse « li virtuosi » [3]. Non v' ha dubbio, che il nostro

---

1 Questo sonetto fu pubblicato la prima volta dall'AMABILE, *Op. cit.*, III, 557, e reca il titolo: « Sonetto fatto sopra un che morse nel S. Uffizio in Roma » (*Poesie*, ed. Gentile [2], p. 227).

2 *De immenso*, I, 1: *Opera latine conscripta*, I, 1, 201.

3 Docc. veneti, in SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, p. 704.

filosofo non potè, in tutto quel tempo, confermarsi nella speranza e nella fiducia, espressa a Venezia, al principio, per es., del primo costituto, di potere, dando pieno conto di sè, essere riammesso nella Chiesa cattolica.

Di ciò anche va tenuto conto per intender a pieno l'atteggiamento assunto dal Bruno quando prima il Commissario e il Bellarmino, poi il Procuratore generale e il Generale dell'ordine domenicano si recarono al carcere per persuaderlo a riconoscere come eretiche ed abiurare le otto proposizioni imputategli. *Quod,* dice il verbale, *consentire noluit, asserens se nunquam* [1] *propositiones hae-*

---

[1] « Come spiegarsi » — chiede il FELICI, *Le dottrine filos.-religiose di T. Campanella*, Lanciano. 1895. p. 215 n. — « quel *nunquam,* dopo le ampie confessioni di Venezia ? »; giacchè, secondo il Felici, il Bruno « nei costituti veneti riconosce esplicitamente d'essere stato tutt'altro che immune da eresie ed errori (cfr. BERTI, pp. 420, 428) ». E la spiegazione, alla quale egli propenderebbe, è che « il Bruno, nel processo di Roma, incalzato più rigorosamente dai suoi giudici e più da presso dal pericolo, abbia alla sua volta applicata la teoria della doppia verità senza le concessioni fatte innanzi ai più miti giudici veneti; l'abbia applicata, dico, recisamente, in tutti i casi che gli erano presentati, e abbia cercato con tal mezzo di fare emergere illesa la sua ortodossia, a quel modo che da identiche o analoghe dottrine, professate da altri pensatori, non era rimasta, in virtù del ripiego in parola, pregiudicata la costoro posizione di faccia alla chiesa: e abbia potuta affermare la sua ortodossia, mentre riteneva in tutta la sua integrità, inflessibilmente, le sue dottrine filosofiche e scientifiche ». È chiaro che a questo modo si potrebbe spiegare il contegno di Bruno in una discussione accademica e senza conseguenze; non la morte del Bruno. Con la dottrina della doppia verità non si andava incontro alla morte; e se questa dottrina fu condannata nel M. E., quando se ne facevano forti gli averroisti latini sillogizzatori d' *invidiosi veri,* non accadde mai che per essa si accendessero i roghi. Per quella dottrina il filosofo era pronto, di fronte alla Chiesa, a sacrificare la sua verità scientifica. E Bruno a Roma muore proprio per non saper sacrificare questa verità, ossia per aver superato le ambagi della doppia verità, e mantenuto coraggiosamente in-

reticas protulisse; sed male exceptas fuisse a ministris S. Officii. Non ne volle sapere, affermando che nè nelle dichiarazioni rese in processo, e che egli mai aveva inteso implicassero la condanna della sua filosofia, nè nelle opere sue, egli mai aveva profferite eresie, mai aveva contrapposto dommi a dommi; i ministri del S. Uffizio piuttosto non intendevano le sue dottrine.

Quali fossero queste proposizioni, di cui al Bruno si chiese l'abiura, non s'è riusciti a sapere. Fu bensì messa a stampa nel 1886 la sentenza di condanna, tratta dall'Archivio del S. Uffizio romano, contenente originariamente l'elenco di tali proposizioni; ma dalla sola copia che se ne conserva, e che è mutila appunto dove questo elenco cominciava. Pure da questo documento si è appresa la prima di codeste proposizioni, negante la transustanziazione.

Questa proposizione suona: « Ch'era biastemia grande il dire che il pane si transustanzii in carne »[1]: proprio

---

nanzi alle minacce di morte il concetto che era realmente la sostanza di ciò che aveva sempre pensato; quel concetto, per cui la posizione reciproca della teologia e della filosofia, come dice argutamente lo stesso Felici, « è quella di due, dei quali l'uno può menar colpi all'altro senza un riguardo al mondo e quest'altro deve far le viste di non accorgersi di nulla ». Proprio così: questo è quello che affermava il Bruno, ed è il suo merito. La filosofia risolve in sè il contenuto della religione; e la teologia, che non lo risolve, non può giudicare della filosofia.

Se a Venezia il Bruno ammise di aver errato e d'essere incorso, nei suoi libri, in proposizioni e dottrine non ortodosse, e, religiosamente, dichiarò di volerne fare ammenda, non le dichiarò peraltro filosoficamente false: e sperò non s'insistesse nè allora nè poi nel chiedergli in qual conto egli, infine, intendesse tenere la sua filosofia. Questo è il punto. Nè anche a Venezia Bruno si rifà propriamente dal principio della duplice verità; o meglio, crede di potervisi riferire; ma in sostanza anche lì la sua verità, se lo mettessero con le spalle al muro, egli direbbe che è la filosofia; e che i dommi hanno solo un valore pratico.

[1] Docc. romani, in SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, pp. 780-81.

come incominciava la prima denunzia del Mocenigo: « Dinunzio... aver sentito a dire a Giordano Bruno nolano, alcune volte ch'ha ragionato meco in casa mia, che è biastemia grande quella de' cattolici il dire, che il pane si transustanzii in carne ». Interrogato su questo punto, il Bruno a Venezia aveva risposto: « Io non ho mai parlato del sacrificio della messa nè di questa transubstanziazione, se non nel modo che tiene la Santa Chiesa; e ho sempre tenuto e creduto, come tengo e credo, che si faccia la transubstanziazione del pane e vino in corpo e sangue di Cristo realmente e substanzialmente, come tiene la Chiesa » [1].

In verità, è molto probabile ch' egli avesse, in conversazione col Mocenigo, definito per bestemmia grande quel domma, parlando da filosofo appunto come aveva parlato nel *De immenso*, quando aveva scritto che lo splendore, effusione e comunicazione della divinità van ricercati nella reggia augusta dell' Onnipotente, nell' immenso spazio dell'etere, nell' infinita potenza della gemina natura, che tutto diviene e tutto fa; « non, col secolo degli sciocchi, in un cibo, in una bevanda o in un'altra anche più ignobile materia: invenzioni fantastiche e sogni »; credenze, aveva detto nel *Sigillus sigillorum*, da Cerere e Bacco! E si noti, proprio ne' libri (come ci attestano i documenti) il Bellarmino con l' innominato Padre Commissario, a differenza dei giudici di Venezia, era andato a cercare le eresie del Bruno. Onde per lui la denunzia del Mocenigo veniva ad acquistare la conferma negli scritti stessi del Bruno. Contro il quale non c'era più *unus testis, nullus testis*; c'erano i suoi libri; c'era essa stessa la sua filosofia, che egli doveva, dunque, disdire [2].

---

[1] Docc. veneti, in SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, pp. 679, 717.

[2] « Divinitatis naturaeque splendorem fusionem et communicationem non in Aegyptio, Syro, Graeco vel Romano individuo, non in cibo, potu et ignobiliore quadam materia cum attonitorum saeculo perquirimus, et inventum confingimus et som-

Quod consentire noluit. Bruno mantiene la sua posizione: egli non ha mai profferite proposizioni eretiche; proprio come aveva detto a Venezia contro il Mocenigo. — E i vostri libri? — incalza il Bellarmino. E il Bruno: — Voi vedete nei libri l'eresia perchè movete dalla denunzia falsa di messer Giovanni Mocenigo. Ma nei libri io parlavo da filosofo a filosofi, e non definivo dommi, nè quindi potevo combattere dommi. Rifiuterei le mie dottrine se contrastassero, nella mia intenzione, al contenuto degl' insegnamenti soprannaturali. Ma, per me, la verità razionale non è commensurabile con la verità rivelata. Il Dio che io vedo, — e che voi male intendete, — nella reggia augusta dell' Onnipotente, nell'etere infinito, nell'eterna natura, non è il Dio, in cui si transustanzia, agli occhi vostri, il pane e il vino. Lasciate a me filosofo il mio Dio; e io vi consento che il Dio della fede sia il vostro! —

Non mi par possibile intendere altrimenti la magnanima risposta, che bastò al pontefice Clemente VIII per ordinare che fosse pronunziata la sentenza, e che frate Giordano venisse consegnato alla curia secolare [1].

A Venezia il 2 giugno '92 il Bruno aveva pur detto che la materia de' suoi libri era stata sempre filosofica: « Nelli quali tutti io sempre ho diffinito filosoficamente

---

niamus »: *De imm.*, I, 1, in *Opera latine conscripta*, I, 1, 205. « Doctores, qui passim in humanae et civilis conversationis interitum docent homines pro malefactis non timere, et nescio quibus sordidissimis confidere phantasiis, ad quas magis et certas (iuxta tam varia et dissepta eorum dogmata) de Cerere et Baccho credulitates, quam ad benefacta, Dii retributores respiciant, ut interim in antiquám barbariem retrudant perniciosos populos.... »: *Sig. sigill.*, in *Opera latine conscripta*, II, II, 181-2. Questi passi furon già citati dal BRUNNHOFER, *G. Bruno's Weltanschauung und Verhängniss*, Leipzig, 1882, p. 241, e dal Tocco in *G. B., conferenza*, p. 52.

[1] Vedi il doc. del 20 gennaio 1600, in SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, p. 779.

e secondo li principii e lume naturale, non avendo riguardo principal a quel che, secondo la fede, deve essere tenuto »: parendogli generalmente consentito di trattare articoli di scienza « secondo la via de' principii naturali, non preiudicando alla verità secondo il lume della fede. Nel qual modo si possono leggere ed insegnare li libri d'Aristotile e di Platone, che nel medesimo modo indirettamente sono contrarii alla fede, anzi molto più contrarii che li articuli da me filosoficamente proposti e diffesi » [1]. E infatti non aveva esitato, innanzi a' suoi giudici, ad esporre in compendio, con tutta libertà, il contenuto della sua filosofia e gli stessi suoi dubbi filosofici intorno alla materia di alcuni dommi del cattolicismo.

A Venezia, dunque, pur dichiarandosi pronto a sconfessare da cattolico i suoi errori in materia di fede, aveva mantenuto fermamente quel principio che agli iniziatori della scienza moderna parve la vera base razionale della libertà del pensiero scientifico: il principio dell'assoluta incommensurabilità della verità religiosa con la verità della scienza; il principio a cui si appellerà più tardi (1616) il Campanella nella sua *Apologia pro Galilaeo* [2], e meglio Galileo stesso contro i suoi avversari teologizzanti; il principio, a cui pur continuano ad appellarsi, col solito anacronismo dei ritardatari, gli odierni conciliatori della scienza con la tradizione dommatica.

« Se gli Dei », dice Bruno nella *Cena de le ceneri* [3], « si fussero degnati d'insegnarci la teorica delle cose della natura, come ne han fatto favore di proporci la prattica di cose morali, io più tosto mi accostarei alla fede de le loro revelazioni, che muovermi punto della certezza de mie ragioni e proprii sentimenti. Ma, come chiarissimamente ognuno può vedere, nelli divini libri in servizio del nostro

---

[1] Spampanato, *Vita di G. B.*, pp. 708-09.

[2] Felici, *Le dottr. filosofico-religiose di T. Campanella*, p. 217 n.

[3] *Opere ital.*, ed. Gentile [2], I, 91.

intelletto non si trattano le demostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia; ma, in grazia de la nostra mente ed affetto, per le leggi si ordina la prattica circa le azioni morali. Avendo, dunque, il divino legislatore questo scopo avanti gli occhii, nel resto non si cura di parlar secondo quella verità, per la quale non profittarebbono i volgari per ritrarse dal male e appigliarse al bene; ma di questo il pensiero lascia agli uomini contemplativi, e parla al volgo di maniera che, secondo il suo modo de intendere e di parlare, venghi a capire quel ch' è principale ».

VI.

Il rapporto della religione con la filosofia, secondo il pensiero del Bruno, è più precisamente determinato in un luogo dei dialoghi *De la causa, principio e uno*, dove Teofilo dice: « Dato che sieno innumerabili individui, ogni cosa è uno; e il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali; lasciando ne' sua termini la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede è impossibile e nulla.... perchè se vi monta per lume sopranaturale, non naturale. Questo non hanno quelli, che stimano ogni cosa esser corpo, o semplice come l'etere, o composto come li astri e cose astrali; e non cercano la divinità fuor de l'infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo e in quelle »[1]. « In questo solo », conclude il Bruno, « mi par differente il fedele teologo dal vero filosofo »: cioè, si badi bene, il teologo che determina la fede, dal filosofo che determina la verità. Per conto suo, egli protesterà a Venezia di non aver professato mai se non filosofia; e in questi dialoghi, che sono il suo capo-

[1] *Opere ital.*, ed. Gentile [2], I, 240.

lavoro, fa dire da Teofilo che espone le dottrine di lui, al Dicson, che fu uno scrittore inglese di logica, seguace del Bruno [1]: « Credo che abbiate compreso quel che voglio dire ! ».

Che aveva voluto dire ? C' è una contemplazione superiore a quella della filosofia; perchè c' è una divinità fuori del mondo, oggetto della filosofia: c' è una *mens super omnia, Deus*, oltre una *mens insita omnibus, Natura* [2]; ma quella contemplazione superiore, a chi non creda, è impossibile e nulla. È fede, atto non dell'uomo, anzi di Dio; lume soprannaturale, che non hanno, egli dice, quelli che non cercano la divinità fuor della natura, ma dentro a questa. E chi fossero costoro il Dicson doveva saperlo, perchè Bruno l'aveva pur detto nella *Cena de le ceneri* pubblicata l'anno innanzi, che tanto scalpore aveva sollevato nei circoli italianizzanti di Londra: « Abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesmi siamo dentro a noi »[3].

---

[1] Vedi McIntyre, *G. Bruno*, London, Macmillan, 1903, pp. 35-6, 324.

[2] *De minimo*, I, 1, in *Opera latine conscripta*, I, III, 136.

[3] *Opere ital.*, ed. Gentile [2], I, 27. Cfr. il seg. passo degli *Eroici furori* (in *Opere ital.*, II, 442): « Come intendi che la mente aspira alto? verbi grazia, con guardar sempre alle stelle? al cielo empireo? sopra il cristallino ? — Non certo, ma procedendo al profondo della mente, per cui non fia mistiero massime aprir gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menar i passi al tempio, intonar l'orecchie de' simulacri, onde più si vegna exaudito; ma venir al più intimo di sè, considerando che Dio è vicino, con sè e dentro di sè più ch'egli medesimo esser non si possa; come quello ch' è anima de le anime, vita de le vite, essenza de le essenze: atteso poi che quello che vedi alto o basso, o incirca (come ti piace dire) degli astri, son corpi, son fatture simili a questo globo in cui siamo noi, e nelli quali non più nè meno è la divinità presente che in questo nostro, o in noi medesimi ». Nella *Lampas triginta statuarum* (*Opera latine conscripta*, III, 41) pare al Tocco (*Le opere inedite di G. B.*, 1891, p. 47), che si re-

Dunque, ci sarà, anzi c' è, una verità che la fede può dar a conoscere, ma non è la verità di Bruno, che non ha il lume soprannaturale; e col suo lume naturale vede, non la *mens super omnia*, ma la Natura, il « vero e vivo vestigio dell' infinito vigore ». Il suo Dio è il Dio del filosofo, la natura di Spinoza, da lui stesso definita: *Deus in rebus*. La distinzione dei due lumi, della natura umana e della grazia superinfusa, della ragione e della fede, della filosofia e della teologia era antica; e può dirsi uno dei luoghi comuni della Scolastica. Ma in Bruno, che scalza la trascendenza su cui si fondava quella filosofia medievale che poteva servire la teologia; in Galileo, che distrugge il geocentrismo così congruo con le imperfette idee teistiche e teologiche che il Cristianesimo aveva ereditate dal Vecchio Testamento e dalla filosofia aristotelica, la distinzione acquista valore profondamente diverso; e delle due verità, l'una della ragione e l'altra della fede, Bruno filosofo ne riconosce una sola, la prima. Galileo tra i libri sacri, oscuri, e l' *aperto libro*, com' egli dice, del cielo, afferma di non dover leggere, per la scienza, se non il secondo!

---

stringa il residuo della trascendenza, perchè quel principio che è la *mens*, vien detto « magis intrinsecum rerum substantiae et intimius in omnibus ac singulis, quam omnia ac singula esse possunt in se ipsis ». La divinità, dice il Tocco, che è nelle cose, nelle opere italiane è l'anima del mondo; qui questa *mens* è la stessa che è anche *supra omnia*. Se fosse così, a me pare che il residuo della trascendenza non solo sarebbe ristretto, ma eliminato del tutto. Ma credo che l' immanenza pel Bruno abbia sempre lo stesso significato e lo stesso limite. Di questa *mens* qui dice: « est supra omnia, infra omnia, in omnibus »; dunque l'essere *in omnibus* non toglie l'essere *supra omnia*. E si è sempre alla *mens* del *De minimo*; una *mens*, che è in primo luogo *mens innominabilis et incircumscriptibilis* (p. 37), *unitas absoluta*, principio *ab omni contrarietate et oppositione universaliter absolutum*: ossia al neoplatonismo, che il Bruno nel fatto non riuscì mai a superare interamente.

In altri termini, la nuova filosofia e la nuova scienza si distinguono dalla fede, non per mettere questa al di sopra di sè ed attribuirle il privilegio della verità ad esse irraggiungibile, e a cui pur esse mirano; anzi per negarle ogni valore rispetto ai fini a cui la filosofia e la scienza s'indirizzano. Il filosofo medievale diceva: *credo ut intelligam*; Bruno vi dice chiaro e netto: *non credo ut intelligam*. E altrettanto, a modo suo, ripeterà Galileo nella celebre Lettera alla Granduchessa Madre (1615). Crederanno o non crederanno per altri fini, non importa: certo, per intendere, l'uno e l'altro ritengono indispensabile affidarsi non alla fede, ossia a una rivelazione che è atto altrui e non nostro, bensì alla nostra intelligenza. Agli esperimenti e al discorso dirà Galileo; alla contemplazione dell'unità della natura, ha detto Bruno.

Questa la nuova coscienza scientifica, che si accinge a guardare il reale con occhio puro d'ogni nebbia. Questo l'inizio dell'età moderna per il pensiero filosofico.

Questa nuova coscienza scientifica è consacrata nel martirio di Bruno; il quale non è uno dei tanti martirii che l'uomo è stato sempre disposto ad affrontare per gli ideali, onde viene recando in atto la sua umanità. Il martirio di Giordano Bruno ha un significato speciale nella storia della cultura, poichè non fu conflitto di coscienze individuali diverse; ma necessaria conseguenza del progresso dello spirito umano, che Bruno impersonò al cadere del Cinquecento, quando si chiudeva col Rinascimento tutta la vecchia storia della civiltà d'Europa: del progresso dello spirito, che giunse in lui ad avvertire per la prima volta, e quindi a sorpassare, la contraddizione, che fin dal Medio Evo lo dilaniava, tra sè e sè medesimo: tra spirito che crede, e professa di non intendere, e spirito che intende, e professa di intendere, cioè farsi da sè la verità sua.

Tale è la situazione del Bruno. Pronto a tutte le ritrattazioni sul terreno della fede; quale si voglia o si deter-

mini, il contenuto di questa fede gli è indifferente. Non è per lui. Ei mira più su, come il suo Dicson a Londra comprese, e come gli studiosi della sua filosofia devono comprendere. La sua verità non è quella che si definisce nei Concilii ecumenici, o dai pontefici in cattedra, ma la verità che è nella natura, e che la ragione, cioè, per lui, la sua ragione, definisce: la verità, che egli ha celebrata tante volte entusiasticamente ne' suoi scritti filosofici. Ma, come filosofo, non ha potuto talvolta non contrapporre la sua alla verità di coloro che si sforzano invano di conseguire la sapienza cercandola affannosamente con lunghi viaggi, per tutte le parti della terra, spendendovi gli averi e il miglior tempo della vita; o producendo le notti insonni nelle sollecite cure, studiando i monumenti degli antichi, per vedere di accogliere nel proprio spirito ansioso il furore dei vati ed esser fatti celebri dal riverbero luminoso dei saggi più illustri [1]; non ha potuto non contrapporre la sua alla verità di quegl' infermi di spirito e stolti, che pur si credono sani e savi per solo suffragio del volgo: ciechi, che non vedono la luce di Dio, benchè splenda in tutte le cose; sordi, che non odono la sua sapienza, la cui voce pur parla da tutto, e tutti invita, e batte alle porte d'ognuno; certo

---

[1] I versi, qui riassunti, con cui si apre il cap. 1º del lib. VIII del *De immenso*, non hanno punto il significato autobiografico loro attribuito dal BERTI, *Vita*², pp. 251-2, dalla FRITH (I. Oppenheim), *Life of G. Bruno*, London, 1887, pp. 218-9 e dal BRUNNHOFER, *Op. cit.*, p. 88. Per fraintendere a questo modo il testo bisogna fermarsi nella lettura di esso al v. 40 tronco, com' è alla fine di questa parte del capitolo (*Opera latine conscripta*, I, II, 286). Perchè il *Necquicquam*, con cui è ripreso quel verso nella seconda parte, basterebbe già ad attestare che Bruno non intende schierarsi tra coloro che *solvunt pro studiis patrio de litore puppim* (non per volontà propria egli s' era allontanato da Napoli e d' Italia !). Vedi in proposito FIORENTINO, pref. a *Opera latine conscripta*, I, I, p. XXXVII e sgg. e TOCCO, *Le opere latine di G. B. esp. e confrontate con le italiane*, Firenze, 1889, pp. 301-2.

giudicati da Dio indegni di vedere e di udire, poichè indegnamente cercano la luce del vero, quando la vogliono ministra di vile fortuna e procacciatrice di sostanze, da regolare e approvare o riprovare secondo i sentimenti dell'uomo. Onde al luogo di Dio sottentra l'uomo solennemente parato, a cui gli altri uomini si prostrano; e di cui il Bruno fa una feroce dipintura [1].

« A me », egli dice, « non è mestieri trascorrere ai confini della terra: basta mi profondi nella mente; basta che sopra a tutto vivamente desideri, per se medesima, la luce divina, e col sommo del mio ingegno mi sforzi di

---

[1] Ecco qui i famosi versi della « violenta sortita contro il Papa », della quale parla il Tocco (*Op. cit.*, p. 302); a cui pare che in essi il Bruno « ecceda la misura »:

> Illius (*sc.* veri lucis) ergo loco, blando vesania vultu,
> Auriculas contecta venit fronde atque tiara
> Et mitra et gemmis asininum circinat unguem.
> Brutum veste tegit bustum talare, patrumque
> Circumstat laudata fides, bullae atque sigilla.
> Parte omni nutans, quamvis se sustineat vix,
> Insignis graditur tamen haec, proprioque colore
> Et titulis celebris. Quare illam, poplite flexo,
> Exorant.

(*De immenso*, VIII, I, in *Opera latine conscripta*, I, II, 289). — Ma qui il Bruno non ce l' ha tanto col Papa, quanto col volgo superstizioso e idolatra, che adora il Papa invece di Dio, cercando *veri lucem*, come ha detto, *pro hominum sensu moderandam*. Quindi insiste tanto sull'apparato estrinseco di questa luce del vero o vestigio di Dio, tanto diverso da quello che egli adora nella Natura (*blando vultu, fronte, tiara, mitra, gemmis, veste talare, fides patrum, bullae, sigilla, parte omni nutans, insignis, proprio colore, titulis*) e che tien luogo ai ciechi di quella luce genuina di Dio; la quale, a lui veggente, apparisce *nuda, nullis circumque stipata maniplis*. Non è satira perciò del cattolicismo in particolare, ma di ogni forma di adorazione superstiziosa del divino. Cfr. il *superstitioso cultu et ignorantia plusquam brutali* dell'*Oratio valedict.*, in *Opera latine conscripta*, I, I, 20 e il *superstitioso insanissimoque cultui* dell' *Oratio consol.*, *ivi*, I, I, 32-33.

pervenire al cospetto della maestà sua, bramando e sperando di potermi beare nel di lei volto. E, mirabile a dirsi quanto ella sia dappresso, mirabile come ben pronta s'appresenti. Nuda ella è, e sola (*nullis circumque stipata maniplis*); e nuda irraggia luce da tutto il corpo; il santo corpo, che ingiuria grave sarebbe velare. Essa si fa da sè fede, e vuole che lungi stieno il naso, la fronte rugosa, il sopraccilio e la ben pettinata barba e quante vesti e testimonianze e titoli e insegne e parti assume per diritto suo l'ignoranza. Desiosa ella aspetta chi viene a lei, e generosa (quasi attendesse un amante) gli corre incontro, e l'accoglie con lieto aspetto, confortando il timido; e col sorriso del suo volto sereno fa divampare le fiamme che accese già lentamente » [1].

A questa verità, che sola l'innamora, egli non potrà rinunziare. A questa verità non attese le intimazioni di Roma per sentirsi disposto a fare olocausto della vita. Fin dal '91, nella dedica del *De monade*, diceva solen-

---

1 At mihi non opus est terrarum excurrere fines:
Sufficit ut mentem subeam, per seque peroptem
Diam prae cunctis lucem, summoque reposcam
Ingenio, propria pro maiestate petendam
Illius cupiens vultu speransque beari.
Mirum quam praesto est, mirum quam promptius adstat.
Nuda illa est, nullis circumque stipata maniplis,
Nudaque de toto iaculatur corpore lucem;
Magna est velari sanctum hoc iniuria corpus.
Ipsa fidem facit ipsa sibi, procul esse iubetur
Nasus, frons rugosa, supercilium, propexaque barba,
Et quaecumque suo ignorantia iure reposcit
Indumenta, fides, titulos, insignia, partes.
Adventantem avide exspectat, generosaque, amantem
Tamquam deperiens, occurrit, et excipit ore,
Confirmans trepidum, ac vultu blandita sereno
Concipit intense quos lentius intulit ignes.

Opera latine conscripta, I, II, 289-90. Cfr. il luogo degli *Eroici furori* citato a p. 291, n. 3.

nemente di sè: « Ma io, benchè agitato da iniquo destino, avendo intrapreso da fanciullo una lotta diuturna con la fortuna, invitto serbo tuttavia il proposito e gli ardimenti, onde, o per avventura io ho toccata la salute, — di che solo Dio può essere testimone, — o non sono pur sempre infermo e sonnolento a un modo, o di certo domino il senso della infermità mia e lo disprezzo affatto, sì che punto non temo della stessa morte. E però a nessun mortale da me e con le forze del mio animo cedo e mi arrendo » [1].

E in quello stesso libro, nei versi magnanimi messi in bocca al gallo vinto e morente [2], si scrisse, per dirla col Brunnhofer, la propria epigrafe: « Ho lottato, e molto: credetti poter vincere, e la sorte e la natura repressero lo studio e gli sforzi. Pure qualcosa è già l'essere stato in campo; giacchè il vincer, lo vedo, è nelle mani del fato. Ma fu in me quel che poteva, e che nessuno delle generazioni venture mi negherà; quel che un vincitore poteva metterci di suo: non aver temuto la morte, con fermo viso non aver ceduto a nessuno degli uomini, aver preposta una morte animosa a una vita imbelle ».

---

[1] *Opera latine conscripta,* I, II, 324-25.

[2] Pugnavi, multum est; me vincere posse putavi....

. . . .

Et studium et nixus sors et natura repressit.
Est aliquid prodisse tenus; quia vincere fati
In manibus video esse situm. Fuit hoc tamen in me
Quod potuit, quod et esse meum non ulla negabunt
Secla futura, suum potuit quod victor habere:
Non timuisse mori, simili cessisse nec ulli
Constanti forma, praelatam mortem animosam
Imbelli vitae.

De monade, cap. 7, in *Opera latine conscripta,* I, II, 425.

VII.

Imbelle sarebbe parsa al Bruno la vita, se egli avesse ceduto al Bellarmino, che, non contento delle dichiarazioni del processo, era andato studiosamente ricercando le dottrine dei suoi libri per tutti forse quegli anni, per cui si produsse questo misterioso processo romano, ormai destinato forse a rimaner celato al giudizio della storia. Egli alle ultime intimazioni rispose, si noti, con un memoriale al Papa: che il 20 gennaio 1600, attesta il notaio del S. Tribunale, *fuit apertum, non tamen lectum* [1]. Questo memoriale ci direbbe tutto. Ci direbbe, non ne dubito, che dal Bellarmino, inquisitore, non che della religione, in cui il Bruno accettava i responsi degli oracoli, ma della sua stessa filosofia, onde il Bruno aveva sempre tenuto e teneva di non poter cercare altro Dio che quello che era nelle cose, la divina Natura; dal Bellarmino, negatore intollerante della distinzione tra la verità della fede, di cui i filosofi possono e debbono non curarsi, e la verità della ragione libera; ripudiatore della distinzione da cui il Bruno si rifaceva ancora a Venezia per dimostrare la possibilità d'una sua coscienza cattolica, qual'era chiesta da lui, accanto alla sua filosofia, a cui non intendeva volgere le spalle; il Bruno si appellò al giudice supremo, al Pontefice, per ottenere da lui quello che dal Bellarmino e dagli altri inquisitori non gli riusciva più di ottenere; quello che solo gli poteva rendere accettabile la vita, consentitagli dalla Chiesa cattolica, secondo le sue antiche speranze: distinzione tra la «fedele» teologia e la «vera» filosofia. Chiedeva il diritto d'una filosofia, di cui la teologia non avesse a ingerirsi, e una

---

[1] Docc. romani, in SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, p. 779.

inquisizione che non inquisisse, oltre la fede dei filosofi, la loro stessa filosofia.

Era la richiesta che Bruno, iniziatore di un mondo nuovo, poteva e doveva fare. Ma era pure la richiesta che i mantenitori dell'antico non potevano accettare. Il memoriale fu aperto, non letto. Pel Bellarmino, per i suoi colleghi e per Clemente VIII la pretesa del Bruno era assurda; essi non vedevano questa filosofia, che egli affermava non fondata sulla fede; non potevano ammettere una verità filosofica, che non fosse grado alla verità teologica, e a questa perciò subordinata. Non intendevano in che modo il Bruno potesse riconoscere la verità della transustanziazione ne' costituti, senza smentire la filosofia del *De immenso* e del *Sigillus*.

VIII.

E, siamo sinceri, il Bellarmino e Clemente VIII avevano ragione, secondo i principii stessi di Bruno. Quel memoriale era un documento, prezioso per la sua immediatezza, degli sforzi supremi, che contro le leggi ferrate della logica fece il Bruno, o meglio la filosofia del Rinascimento, per disviluppare dalle fasce del pensiero medievale la realtà vivente del pensiero umano, quale l'età moderna doveva intenderla; e per far succedere al vecchio Dio di Platone e di Aristotele, il cui concetto rende impossibile il concetto del mondo e quindi del pensiero, per cui quello pure si escogita, il Dio nuovo, di cui non solo i cieli, anzi la natura tutta e lo spirito umano, che ne è il fastigio, narrano davvero le glorie. Ma quel memoriale non poteva dimostrare che Bruno, dal particolare punto di vista a cui egli si arrestava, e a cui tutta la filosofia del suo tempo si arrestò, avesse ragione.

La posizione speculativa del Bruno, rappresentante

genuino della filosofia del Rinascimento, era intrinsecamente contradditoria.

Giordano Bruno è la conchiusione logica di tutto il Rinascimento, benchè abbia dovuto attendere più di due secoli che fosse apprezzato il suo valore. È la conchiusione del Rinascimento, che giustifica in teoria l'arte contro le diffidenze e le accuse platonizzanti del Medio Evo, e rinnova in fatto il culto antico della forma, nella indipendenza assoluta da ogni preoccupazione estranea ai fini propri dell'arte; accoglie la nuova dottrina copernicana, la quale sconvolge l' intuizione cosmologica, che la terra dell'uomo contrapponeva ai cieli di Dio in un sistema chiuso di rapporti finiti; e solleva anche la terra e l'uomo alla dignità dei cieli interminabili; dai Comuni, spontaneamente sorti dal seno dell' Impero, alle Signorie, creazioni anche più evidenti di volontà autonome e di interessi immediatamente umani, scava la terra sotto al Sacro Romano Impero contro al quale combatteva il Re Cristianissimo; e mette capo al Machiavelli, che spietatamente teorizza l'origine umana degli Stati, e liberamente ne proclama l'assoluto valore intrinseco, cui anche il pregio della religione vien subordinato; coi neoplatonizzanti comincia a vedere in tutte le cose naturali e in fondo all'animo dell'uomo il vestigio di Dio e coi nuovi epicurei a riabilitare il piacere dei sensi; e prosegue arditamente col Pomponazzi negando l'antica trascendenza del principio divino, che Aristotele aveva additato nell'anima come sua parte immortale; e poi col Telesio a toglier via dalla natura quell'opposizione di materia e forma, legata dalla filosofia antica al pensiero individuale, con la quale si sequestrava dalla natura il principio della natura, della vita e dell'anima; e finirà nel Campanella per negare l'opposizione dell'essere al pensiero.

Del Rinascimento, insomma, che distrugge tutto l'antico modo di considerare la realtà naturale ed umana. E pure non ha la forza di negare quello che era il fondamento della

intuizione antica: un Dio che è fuori del mondo; una fede che non è ragione; una Chiesa istituto sociale, che non è Stato, ma sopra lo Stato. E in ogni poeta paganizzante, come in ogni politico realista, come in ogni filosofo naturalista, due coscienze: la coscienza del poeta, del politico, del filosofo — e la coscienza del credente: uno spirito senza fede, e una fede senza spirito.

Questa appunto l' Italia del Rinascimento, che muore in Bruno per poi rinascer davvero. Da quegli spiriti senza fede la corruzione del poeta, che è poeta e non sa esser altro, e non ha vita morale perchè non ha vera religione; e non ha fede se non nell'arte, in cui si chiude, spegnendo in sè come gl'interessi pratici, così l'amore del divino, che è la più alta e vera aspirazione umana; soffocando quindi in sè l'uomo, e però anche l'arte. Donde la letteratura fatta professione, tralignante nella rettorica e nell'accademia, e in tutto il falso della cultura italiana della decadenza lungo i secoli accidiosi del Sei e Settecento. Da quegli spiriti senza fede la degenerazione della grande politica del Machiavelli nel machiavellismo, ossia nell'arte per l'arte del governare, senz'anima, senz' ideali, senza i fini del vero governo, senza la fede entusiastica dell'ultima pagina del *Principe*, non più letta. E quindi anche quella filosofia di professione, la filosofia dei seminari gesuitici e delle università peripatetiche, che dimenticheranno Bruno e Campanella, e non s'accorgeranno di Vico: la filosofia dotta, sempre al corrente delle mode, a volta a volta cartesiana, lockiana, newtoniana, leibniziana, ma sempre legata alla buona, alla sana tradizione scolastica. La filosofia, infine, che spadroneggiò nelle nostre università nei secoli XVII e XVIII (e che non è ancor morta), senza fare un filosofo, cioè senza riempire un'anima, senza dare una fede. Onde ora nemmeno se ne pispiglia.

Questo mondo falso era stato scrollato dal Bruno nell'ultimo anno del XVI secolo: perchè, se era vissuto anche lui nella contraddizione e nell'equivoco, morendo

per la sua filosofia, o meglio, per quello che c'era di nuovo nella sua filosofia, egli provò con l'esempio che dall'equivoco bisognava uscire; che il filosofo non ha altra vita e altra anima che quella del filosofo; la quale è incompatibile con certe istituzioni, che presuppongono una fede diversa e cioè un'altra filosofia.

Anche la filosofia del Bruno presupponeva e svolgeva il concetto dell' immanenza del divino nella natura e nell'uomo; e intanto non negava il principio speculativo della teologia cristiana, della trascendenza di Dio. Non lo negava, non già in quanto coscienza religiosa, quale si atteggiò per esigenze pratiche innanzi agl' inquisitori; ma proprio in quanto quella coscienza filosofica, che il Bruno afferma ripetutamente essere la forma speciale della sua coscienza. L'abbiamo già visto: la sua filosofia non nega già il concetto di una verità superiore, termine della fede; ma nega soltanto la conoscibilità razionale di tale verità. Questo è un punto fuor di questione nella critica bruniana. Il Dio dei cattolici (*mens super omnia*) Bruno non solo non lo nega, ma ne fa il principio di quella *mens insita omnibus* che è la Natura, il Dio della sua filosofia. Soltanto, egli, filosofo, non conosce il primo, e lo esclude dal campo della sua speciale investigazione. Cotesto Dio, al di là di quello che egli adora da filosofo, contemplandolo nella viva, eterna, infinita natura, è qualche cosa come il noumeno kantiano: un concetto limite. È un *caput mortuum*, è vero, della sua dottrina essenzialmente naturalistica: ma uno di quei concetti, che, in certe contingenze storiche, bastano a paralizzare le energie di verità che i sistemi posseggono.

Quando Bruno innanzi al Sant' Uffizio, a Venezia, dichiara: « In questo universo metto una providenza universale, in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta e si move, e sta nella sua perfezione; e la intendo in due maniere: l'una nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, tutta in tutto, e tutta in qualsivoglia parte;

e questo chiamo *natura*, ombra e vestigio della divinità; l' altra nel modo ineffabile col quale Iddio per essenzia, presenzia e potenzia è in tutto e sopra tutto, non come parte, non come anima, ma in modo inesplicabile » [1]; — egli non fa che rappresentare con tutta sincerità il principio fondamentale del suo filosofare.

Si è detto a ragione, che « l' ideale di Bruno (quell' ideale, verso cui egli non è indifferente, al quale aspira e si sforza di arrivare con tutta la energia del suo spirito, e col quale vorrebbe immedesimarsi e pure sente di non potere; che, mentre gli si dimostra inaccessibile e così lo fa certo della imperfezione della conoscenza, pure lo eccita a sempre nuova ricerca) non è il Dio astratto puramente estramondano de' teologi, che egli ha abbandonato, ma il Dio vivo e essenzialmente creatore o l' infinito Spirito, a cui la mente non può salire che mediante la contemplazione della infinita Natura » [2]. Ma è incontestabile che egli, quantunque lo abbia abbandonato, non riesce, non può riuscire a dimenticare *quel Dio*, che *come absoluto*, dice nello *Spaccio* [3], *non ha che far con noi*. E non può riuscirvi, perchè nella sua filosofia il concetto vero di Dio, di quel Dio che potesse succedere all'antico, mancava; c' era il Dio-natura, ma c'era quello che può rendere intelligibile lo stesso Dio-natura: il Dio-spirito. Onde questa Natura per lui, dal *De Umbris* al *De Minimo* [4], non può essere altro che un Dio fuori della stessa Natura, che pure è il Dio del filosofo. Sicchè il Dio del filosofo, la verità oggetto della filosofia, suppone un principio estrinseco, quale suo fondamento: proprio come l'oggetto della scienza vera secondo Kant.

---

[1] Docc. veneti, in SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, pp. 709-10.

[2] SPAVENTA, *Saggi di critica*, Napoli, Ghio, 1867, p. 227.

[3] *Opere ital.*, ed. Gentile², II, 192.

[4] Pel *De Umbris*, v. *Opera latine conscripta*, II, I, 21-2. Pel *De Minimo*, v. qui sopra p. 291.

Ora, ammessa questa verità oltremondana, non raggiungibile se non per contemplazione soprannaturale, e quindi oggetto proprio ed esclusivo della fede, è agevole vedere quanta sia l' importanza della religione, secondo la stessa filosofia bruniana, che vuole appartarsene e costruirsi con le sole forze della ragione; e quali i fondamenti filosofici di quell'ufficio pratico da lui assegnato alla religione, quale che fosse, in quanto magistero sociale. La legittimità, in generale, di ogni religione consiste appunto in questo margine, che le lascia la filosofia, nella conoscenza della verità. La superiorità, almeno morale, della religione rispetto alla filosofia consiste pure in ciò, che la stessa verità della filosofia presuppone una più alta verità, che è la verità della religione. E se la religione, secondo lo stesso Bruno, non si realizza se non come una religione determinata; se anzi, com'egli stesso dichiara al Mocenigo e aveva già scritto nello *Spaccio*, tra le forme di religione nessuna ve n' è che sopravanzi, per le finalità pratiche, il cattolicesimo; se il cattolicesimo allora era quello che era con la sua Santa Inquisizione destinata a provare l'assolutezza della legge religiosa con quello stesso rigore pratico che il diritto umano assegna al magistrato penale per la prova reale dell'assolutezza della legge umana positiva; se questa legge religiosa assoluta si specificava in dommi determinati, che la filosofia di Bruno veniva a negare; si può chiedere a quanti onoran la memoria dell' infortunato Nolano: — La sua condanna non era, dunque, la conseguenza logica di quelle dottrine, che, con tutta la novità delle sue intuizioni, Bruno non aveva potuto se non confermare ? —

La questione, a tempo del Bruno, era appunto in quei termini: se ci ha da essere una legge, il cui vigore si realizzi con la condanna di chi l' infrange; se non può esserci legge non garentita da una religione; se questa religione è praticamente combattuta dalla divulgazione di una

filosofia, che ne fa comparire assurdi i dommi; non è possibile non condannare l'autore di questa filosofia, che, minando i fondamenti della religione, infrange la legge. Le premesse generali di questo diritto della Chiesa erano tutte accettate e confermate dallo stesso Bruno.

Bruno, nel suo eroico furore pel nuovo Dio, che gli brilla innanzi allo spirito commosso, non s'accorge che tutto il vecchio mondo pur gli grava le spalle, e l' inchioda a quelle istituzioni, di cui la filosofia nuova è la negazione. Egli non ha coscienza della contraddizione tra il suo assunto d'un sistema che afferma l' infinità reale della natura, e il concetto di un Dio, ente realissimo, fuori della natura: non si avvede che la filosofia che egli professa, distrugge la vecchia fede. Fu sempre convinto di quel che disse ai giudici di Venezia, e aveva detto otto anni prima nella *Cena de le ceneri*: « Dalla censura di onorati spiriti, veri religiosi, ed anco naturalmente uomini da bene, amici della civile conversazione e buone dottrine, non si de' temere; perchè, quando bene arran considerato, trovaranno che questa filosofia non solo contiene la verità, ma ancora favorisce la religione più che qualsivoglia altra sorte de filosofia »[1]. Pure, a quando a quando, un segreto presentimento del suo destino lo assale; e allora si raccoglie tutto nel pensiero nuovo che l'esalta, e gli fa sprezzare la morte:

E chi mi impenna, e chi mi scalda il core ?
Chi non mi fa temer fortuna o morte ?
Chi le catene ruppe e quelle porte,
Onde rari son sciolti ed escon fore ?

L'etadi, gli anni, i mesi, i giorni e l'ore,
Figlie ed armi del tempo, e quella corte,
A cui nè ferro, nè diamante è forte,
Assicurato m' han dal suo furore.

---

[1] *Opere ital.*, ed. Gentile[2], I, 96.

Quindi l'ale sicure a l'aria porgo,
Nè temo intoppo di cristallo o vetro;
Ma fendo i cieli, e a l' infinito m'ergo.

E mentre dal mio globo agli altri sorgo,
E per l'eterio campo oltre penètro,
Quel ch'altri lungi vede, lascio al tergo [1].

Ecco l'anima di Bruno: l'anima ribelle, che dirà: No con tutta la sua forza nell'ora estrema ai ministri di quel Dio, che egli si era infatti lasciato al tergo: l'anima nuova, che vorremo sempre onorare, perchè quando quel Dio, che ella aveva lasciato sopravvivere accanto e oltre al suo nuovo Infinito, le si rizzò contro con tutta la energia della logica, e le intimò di abiurare la sua filosofia, tenne fede incrollabile alle idee, che il pensiero umano doveva più tardi svolgere per instaurare in sè il regno del Dio nuovo.

Il 10 settembre del 1599 gli furono notificate le proposizioni ereticali di cui era incolpato; e prefisso il termine di quaranta giorni a pentirsi; scaduti i quali, si sarebbe proceduto contro di lui a norma dei sacri canoni. Ma egli, ricorda la sentenza, restò ostinato ed impenitente nelle sue eresie. Gli si mandarono il Generale e il Procuratore del suo ordine acciò lo ammonissero e persuadessero a ripudiare i suoi gravissimi errori! E Bruno a perseverare « pertinacemente ed ostinatamente » nelle sue opinioni, negando che fossero errori ed eresie. Quindi la sentenza del mercoledì 8 febbraio 1600, che lo consegnava al braccio secolare, cioè al Governatore di Roma.

Secondo un *Avviso* di Roma alla Corte di Urbino del sabato, i Romani credevano vedere quel giorno « una solennissima iustizia » e non seppero perchè fosse stata differita. Ed era giustizia di un eretico ostinatissimo, « un domenichino da Nola », di cui si raccontava oscuramente la vita errabonda per ogni parte d' Europa, leg-

---

1 *De l' infinito*, in *Opere ital.*, ed. Gentile[2], I, 286. Cfr. il *De immenso*, I, 1.

gendo e incorrendo in persecuzioni a causa delle sue opinioni: a Ginevra, a Tolosa, a Lione, in Inghilterra, a Norimberga. Come si chiamava? L'avevano condannato quattro giorni prima «come auttore di diverse enormi oppinioni, nelle quali restò obstinatissimo, e ci sta tuttora, non obstante che ogni giorno vadano teologhi da lui». Si diceva che avesse più volte disputato in Germania col card. Bellarmino. Ed insomma, conchiude l'*Avviso*, «il meschino, s' Iddio noll'aiuta, vuol morire obstinato, ed essere abbruciato vivo»[1].

Nello stesso verbale dei buoni padri della Confraternita di S. Giovanni Decollato, che assistettero Giordano nelle ultime ore, accompagnandolo dal carcere al rogo, trema l' inconscia commozione di quello spettacolo di eroica fermezza, con cui la filosofia s'accampò contro una giustizia destinata a tramontare.

A sei ore di notte si recarono a Torre di Nona confortatori e cappellano, e fu loro consegnato l' impenitente. «Il quale», dice il verbale, «esortato da' nostri fratelli con ogni carità, e fatti chiamare due padri di San Domenico, due del Giesù, due della Chiesa Nuova e uno di San Girolamo, i quali con ogni affetto e con molta dottrina mostrandoli l'error suo, — finalmente stette sempre nella sua maledetta ostinazione, aggirandosi il cervello e l' intelletto con mille errori e vanità; e tanto perseverò nella sua ostinazione, che da' ministri di giustizia fu condotto in Campo di Fiori. E quivi, spogliato nudo e legato a un palo, fu bruciato vivo, accompagniato sempre dalla nostra Compagnia, cantando le letanie, e li confortatori sino a l'ultimo punto confortandolo a lassar la sua ostinazione. Con la quale finalmente finì la sua misera ed infelice vita»[2].

---

[1] Docc. romani, in SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, pp. 780-84.

[2] BRUNO, *Opera latine conscripta*, III, pp. XI-XII: ma la sentenza era già stata pubbl. da R. MARTINIS, *G. Bruno*, Napoli, 1889, e poi ripubbl. da parecchi altri, fino a D. ORANO,

Senza questa maledetta ostinazione ne' suoi errori e nelle sue vanità, la quale era cominciata, come s' è veduto, da quando il Bellarmino e il Commissario gli chiesero l'abiura delle proposizioni raccolte dai libri e dai costituti, e che rinnovò nel carcere di Tor di Nona, nell'estrema giornata del Bruno, una disputa filosofica che ricorda quella che terminò, secondo Platone, l'estrema giornata di Socrate: senza questa ostinazione, la figura di Bruno non avrebbe tutto il significato che ha nella storia della cultura. Senza di essa non sarebbe stato compiuto il martirio della fede nuova dell'uomo, che cominciava a scorgere la divinità attorno e dentro a se medesimo in quell'universo infinito ed uno, sostanza identica di tutte le cose, considerate nella loro verità, *sub specie aeternitatis*. E se è vero che non c' è mai fede senza martirio, poichè nessuna fede si può aprire la strada in mezzo alla realtà storica, solida e pronta a resistere alle forze nuove ed innovatrici; senza questa ostinazione, cioè senza questa immedesimazione della fede nuova con lo spirito umano, storico e concreto, questa fede non si sarebbe mai avviata verso la vita, ad investire la realtà, ad orientarla secondo nuovi ideali. Il martirio di Bruno ha per noi questo significato: è la conchiusione e correzione inveratrice della sua filosofia; la dimostrazione reale dell'esigenza radicale del pensiero moderno, che non può più consentire, come Bruno illudendosi aveva sperato, con l'antica intuizione del mondo. Se Bruno non fosse stato bruciato, una conciliazione poteva parere possibile; come volle sembrasse possibile Galileo, quando abiurò, non un'eresia, ma la sua fede scientifica.

Bruno fu saldo invece a sostenere la libertà suprema della scienza, e a protestare che una filosofia non po-

---

Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII sec., Roma, 1904, pp. 88-9; dove sono ricordati i precedenti editori. Vedi ora Spampanato, *Vita di G. B.*, p. 785.

tesse essere eretica, nè esser giudicata dalla Chiesa. Bruno quindi provò che la vita dell' intuizione antica del mondo che ha fuori di sè Dio, cioè la verità, e però la scienza, è la morte della nuova filosofia, che rende possibile la scienza, come la virtù, come l'arte, facendo realmente scendere Dio in terra e nell'animo nostro, come verità, bellezza e bontà, e insomma vera umanità, in generale, per tutto ciò che di divino appunto essa viene realizzando nel mondo. Questa filosofia, che con Bruno divinizza la natura, e dopo Bruno divinizzerà l'uomo in ciò che l'una e l'altro hanno d'infinito e di eterno, questa filosofia, oggi lo sappiamo, non può vivere se non per la morte di quella vecchia intuizione. Perciò ricordiamo il 17 febbraio 1600.

L'errore dei giudici di Bruno fu di non aver veduto, che, morto Bruno, la sua filosofia sarebbe stata più viva di prima. E noi, per rivendicare Bruno e correggere quell'errore, non possiamo se non ravvivare in noi lo spirito di Bruno, raccogliendo l'ultimo ammonimento da lui dato a un discepolo testimone della sua morte: « Seguire le sue gloriose pedate e fuggire li pregiudizi et errori » [1].

Il suo rogo, anzi tutti i roghi ormai sono spenti. La Chiesa continua a giudicare, ma non ha curia secolare pronta all'esecuzione delle sue sentenze. Le quali ora sono quelle che devono essere: sentenze di autorità religiosa per gli spiriti che quest'autorità riconoscono. La libertà del pensiero, proclamata dal Bruno, è un fatto storico; e la storia non indietreggia. Ma un altro trionfo egli aspetta: quello che i liberi maestri delle nuove libere generazioni devono celebrare, insegnando con lui, che c' è un Dio da riconoscere nel mondo che ci sta dinanzi e nel mondo che noi facciamo, in tutto ciò che è reale o dev'essere reale per noi: verità della nostra scienza, norma della nostra volontà. Un Dio, dunque, che bisogna

---

[1] *Memorie di G. B. Mancini* pubbl. da G. PIERANTONI-MANCINI, nella *N. Antologia*, vol. CV (1889), p. 469.

realizzare con salda fede nella legge della coscienza e nella legge dello Stato; e a cui non si volta le spalle, senza smarrire la verità del sapere e la bontà del volere, pubblico e privato. Insegnando che, quando questo *Deus in rebus* non è altrui raggiungibile, un Dio qualunque, che valga sinceramente come fondamento della legge inviolabile della vita, un Dio davvero riconosciuto ed amato, è meglio, molto meglio di nessun Dio; e che tutte le fedi, però, vanno onorate, non per galateo o per politica, ma perchè ognuna, a chi la possegga, è un valore assoluto, e la ragione di tutti i valori [1].

---

[1] [Gioverà forse qui ricordare che questo capitolo in origine fu una conferenza tenuta ai professori delle scuole medie].

IX.

LE FASI DELLA FILOSOFIA BRUNIANA

I.

I lavori di Felice Tocco sul Bruno sono di quelli che fanno epoca e meritavano certamente la larga recensione che ne fu fatta in occasione della sua morte dal prof. Mondolfo [1]. Il quale ha insieme tentato di correggere in qualche punto l' interpretazione del rimpianto maestro. Se non che, anch'egli, sulle tracce del Tocco, valentissimo nell'analisi filologica delle parti di un sistema, ma intento per solito a guardare più gli alberi che la foresta, postosi a studiare i vari aspetti contrastanti del pensiero bruniano, se n' è lasciata sfuggire l'unità spirituale, in cui è il significato di tutti i singoli aspetti.

A proposito appunto d'un mio giudizio sul Tocco, definito, come storico della filosofia, un puro filologo, il Mondolfo non vede come si possa conferire al concetto di filologia tale ampiezza, da comprendere « l' interpretazione dei sistemi filosofici, la loro critica interna.... ». Io dicevo, propriamente [2]: la conoscenza di quei fatti che sono (per lo storico della filosofia a tendenza filologica) i sistemi filosofici, da accertarsi criticamente, da definirsi nelle loro effettive determinazioni, con la critica e l'ermeneutica filologica dei testi che ce ne conservano la testimonianza. E la difficoltà alquanto oscuramente propostami si riduce a dire, che anche nella storia del Tocco i sistemi non sono *fatti*, ma *valori*. Ma il Mondolfo

---

[1] R. Mondolfo, *La filosofia di G. Bruno e l' interpretazione di F. Tocco*, Firenze, 1912 (estr. dalla « Cultura filosofica »).

[2] Cfr. *Critica*, 1912, p. 185, e Gentile, *Le origini della filos. contemp. in Italia*, vol. III, parte I (Messina, 1921), p. 66 [ora in *Opere*, XXXIII, Firenze 1957, p. 62].

non ha badato a tutte le considerazioni che io avevo premesse per dimostrare che i tentativi di valutazione filosofica del Tocco, e pei criteri da lui teoricamente proposti e per le applicazioni che ne fece ne' suoi giudizi, falliscono tutti, non per difetto dell' ingegno, ma per la natura affatto estrinseca del metodo adoperato: il quale per la sua logica interna esigeva una mera costatazione di fatti (di pensiero) ed escludeva assolutamente ogni valutazione. E chi ebbe, come me, la fortuna di ascoltare le sue bellissime lezioni, dove tutto era analisi, ordine e lucidezza, non può aver dimenticato come talora, raramente, quell'onda limpidissima si arrestasse, si rimescolasse in sè stessa e s' intorbidasse; quando il maestro era stato tentato da un suo segreto pensiero a trarsi fuori da quel processo che stava esponendo, per rilevare una difficoltà, un' incongruenza, un punto oscuro. E s'annebbiava quella faccia di solito illuminata dal sorriso: s'arrestava impacciata la parola faconda e immaginosa, spezzandosi in brevi e tronchi periodi, che finivano sempre con un atto di energica risoluzione: « Ma noi facciamo ora la storia, e non facciamo la critica; e andiamo avanti ! ». E tutti eravamo contenti di andare avanti, poichè si tornava alla luce e al sereno. Potrei anche entrare in particolari molto significativi, poichè il corso che potei seguire fece nell'animo mio una profonda impressione, e vi ritorno spesso nella memoria con nettezza e vivezza di ricordi, come si ritorna alle ore più liete della giovinezza fuggita. E chi prende scandalo della mia definizione del metodo del Tocco (definizione che, come ogni altra, non può fare a meno di porre dei limiti), forse non avrà amato mai un suo maestro di quell'amore che solo è caro ai maestri dell' intelligenza e della serietà del Tocco.

II.

La filologia, bensì (poichè il Mondolfo mi trae a riparlarne), pel filologo stesso è un ideale, non è un fatto; una tendenza, un momento logico, non una logica reale e compiuta. C' è la filologia (categoria astratta), non ci sono filologi: perchè pensieri (o atti spirituali, in genere: poesie, miti, credenze religiose, norme giuridiche, ecc.), che siano *fatti*, non ce ne sono. Per sminuzzare che faccia il filologo il suo testo, ogni minuzzolo gli resterà sempre innanzi pieno dello spirito del tutto; al quale pertanto il filologo, suo malgrado, sarà costretto a guardare, non riuscendo il più delle volte a vederlo esattamente, poichè ha tenuto mala via, e gli alberi non gli lascian vedere la foresta. E però io non ho detto, nè potevo dire, che nella storia del Tocco manchino del tutto le valutazioni; ma soltanto che quelle che ci sono, non sono strettamente filosofiche [1], e però non si organizzano

[1] Dopo aver detto che nella sua conferenza del 1886 il Tocco faceva consistere la grandezza filosofica del Bruno « nella costruzione di una filosofia rispondente alla nuova scienza e ai nuovi bisogni dello spirito » e nel fatto « che l'interesse scientifico primeggi in lui sul metafisico », il Mondolfo osserva che questa frase non esprime, « come altri ha creduto, il pensiero completo o, almeno, definitivo di lui ». E in nota poi fa sapere che questo « altri » sono io: « Quindi io non posso consentire col Gentile, che ritiene il giudizio del Tocco sulla filosofia del Bruno fondato esclusivamente sul criterio che maggior pregio abbia quel sistema, che seppe meglio elaborare il materiale positivo, che le scienze contemporanee gli offrivano ed imprimer una spinta più vigorosa al progresso. Questo criterio valutativo non è l'unico proposto dal Tocco nei suoi *Pensieri....* » (p. 8). E mi fa osservare che lì il Tocco ne ammetteva tre di questi criteri, cioè appunto quei tre, che io avevo esposti, approfondendoli del mio meglio, in ben cinque pagine (*Origini*, III, 1, 60-65). — Quanto al giudizio particolare sul Bruno, il Mondolfo ci mette un « esclu-

tra loro, non si giustificano e non fanno delle sue ricerche un vero lavoro storico. Il che non significa che le sue ricerche non abbiano valore o ne abbian poco. Ne hanno moltissimo; ma come ricerche, elementi astratti di storia. O chi ha detto che chi non fa una cosa, non possa farne in modo eccellente un'altra? I limiti dell' interpretazione bruniana del Tocco derivano appunto da cotesto suo carattere filologico, che è, d'altra parte, la radice dei grandissimi pregi, per i quali quei lavori non saranno dimenticati dagli studiosi del Bruno.

E ora mi rincresce di dire che il Mondolfo non si è messo in grado nè di vedere questi pregi, nè di scorgerne i limiti, ossia i difetti. I pregi andavano messi in luce considerando lo stato della ricerca bruniana prima del Tocco, in Italia e fuori d' Italia, e cercando i punti speciali in cui il Tocco la fece progredire: ciò che il Mondolfo non poteva fare, naturalmente, limitandosi a studiare i soli libri dello stesso Tocco. Per i difetti, sui quali nè anche il Mondolfo par disposto a chiudere gli occhi, bisognava prima di tutto scoprire il difetto: perchè è

---

sivamente », che non ci misi io; ma, quel che è peggio, non si rende conto del carattere della mia osservazione, che non è di mera costatazione, bensì di critica. E mi rimanda alla conclusione delle *Opere latine*, che il Mondolfo non dubitava certo non mi fosse nota. È vero che in quella occasione il Tocco dice il valore di un filosofo misurarsi anche (il « sopratutto » che mette qui il Mondolfo è una svista) dalla efficacia che un filosofo esercita sui successori suoi (p. 414), e quello del Bruno quindi dall'influsso che ebbe su Spinoza, Leibniz, Jacobi, Schelling ed Hegel. Ma il Mondolfo non considera che cotesto valore non è valore pel Tocco, che non voleva essere nè spinoziano, nè leibniziano, nè jacobiano, nè schellinghiano, nè hegeliano: laddove delle idee scientifiche del Bruno notava che « la maggior parte è entrata definitivamente nel patrimonio della scienza ». Valore è finalità. E l'efficacia di cui parla il Tocco per la metafisica bruniana, è meccanismo. O dobbiamo tornare sempre a intenderci sui concetti più elementari?

chiaro che un uomo della erudizione, della diligenza, dell'acume del Tocco, se sbaglia (in punti essenziali, s' intende, chè nelle minuzie l' infallibile fallisce sette volte all'ora), non può sbagliare a caso, ma vi dev'esser portato dal suo metodo e dal suo principio.

Il Tocco studiò con gran cura i particolari della filosofia del Bruno, analizzando nelle *Opere latine*, nelle *Opere inedite* e nelle *Fonti più recenti*, punto per punto, tutto il contenuto di quella filosofia. Ma da quest'analisi esce una filosofia, che sia una filosofia? Il Tocco parla ora di eclettismo, ora di sincretismo, dimostrando quel che in Bruno è preso da Aristotele e quel che è preso da Plotino, quello che c' è di Parmenide e quel che deriva da Eraclito, gli elementi democritei atomizzanti e gli elementi platonici panteizzanti. Un Briareo dalle cento braccia, avrebbe detto lo Spaventa: ma dov' è Giove? Dov' è l'unità, la filosofia, lo spirito di Bruno? Una ricerca di fonti ha il suo valore, che non è piccolo, ma è al di qua dell'opera cui si riferisce. Un tentativo di ricostruzione — come l'aveva fatto già per Platone, con un'esigenza che accenna all' indiretta derivazione della cultura filosofica del Tocco dalla scuola hegeliana, alla quale anch'egli nella prima gioventù appartenne — egli fece cercando di stabilire un certo processo del pensiero bruniano attraverso alcune fasi di svolgimento; tentativo a cui egli teneva molto, e che, secondo mi scriveva nel 1905, si compiaceva di vedere accolto dal Vorländer e in parte dal Hoeffding, quanto gli doleva che fosse stato combattuto dal suo amico prof. Masci[1]: ma che aveva esso stesso il grave difetto del peccato originale de' suoi studi bruniani: non potendoci essere svolgimento senza un'unità, senza un pensiero che si svolga attraverso vari momenti.

---

[1] Nei *Rend. dell'Acc. delle scienze morali e polit. di Napoli*, a. XXVIII (1889, torn. 30 giugno).

III.

Ora il Mondolfo, non essendosi posto da questo punto di vista, si smarrisce anche lui dietro alle contraddizioni e alle oscillazioni del Bruno, e non può mirare al nodo della sua metafisica. Una prima osservazione fa circa il rapporto della religione con la filosofia in Bruno: rapporto che fu anch'esso motivo di dissenso tra il Tocco e il Masci, e rispetto al quale il Mondolfo nota che il Tocco non mantenne la stessa opinione dalla Conferenza del 1886 alle *Fonti* di sei anni dopo. Il contrasto bensì gli sembra apparente; e ritiene che «in parte derivi dal fatto, che nella conferenza fiorentina si trattava della teologia positiva, coi suoi simboli e le sue figure, fatta per le moltitudini; qui invece si tratta della teologia negativa dell'uno ineffabile, cui soltanto l'estasi può arrivare. Ma si collega in parte anche, in quanto riguarda l' innegabile contrasto fra la tendenza immanentistica e la trascendentale e il vario prevalere dell'una o dell'altra nella mente del Bruno, a quella successione di fasi nella filosofia di lui, che è merito del Tocco avere per primo messo in luce». Lasciamo stare se un contrasto apparente dei giudizi del Tocco possa collegarsi a una reale successione di fasi nella filosofia del Bruno. Tale contrasto il Mondolfo crede in realtà sia (benchè apparente ed eliminabile) non nel Tocco, ma nel Bruno; il quale una volta pare (come parve al Tocco nel 1886) che metta la filosofia al di sopra della religione; un'altra (come parve al Tocco nel '92) che metta la religione al di sopra della filosofia. E crede che la contraddizione non ci sia per questo: che la religione inferiore alla filosofia è per il Bruno quella positiva; l'altra, superiore alla filosofia, la teologia negativa. E si lascia così sfuggire, che Bruno dice questa «più alta contemplazione, che ascende sopra la natura»

« impossibile e nulla a chi non crede » [1]: che cioè essa appunto è il contenuto della religione positiva. Ma che d'altra parte il contrasto non c'è. Non c'è, perchè le parole non significano nulla per se stesse, e bisogna intendere il pensiero del Bruno. Punto che io mi permetto di credere di avere altra volta esattamente chiarito nella mia conferenza *G. Bruno nella storia della cultura* [2] (e il Tocco mi scrisse allora d'essere al tutto d'accordo con me). La più alta contemplazione, impossibile a chi non crede, è bensì più alta, ma è vuota per chi, come Bruno, ha dottrina di « non cercar la divinità rimossa da noi ». L'essere la cognizione rivelata più alta della razionale non toglie che non sia vera cognizione; e però più bassa della razionale. Più alta per l'oggetto inaccessibile alla ragione, essa, per Bruno, è infinitamente inferiore alla speculazione, in quanto processo conoscitivo, autonomo, come dev'essere ogni vero processo conoscitivo. La sua superiorità appunto è la sua inferiorità, dato che l'interesse del filosofo si è spostato dall'oggetto della fede a quello dell'intendere; e quindi il suo vero Dio non è più il trascendente, ma l'immanente. Il trascendente non è negato, nè poteva esser negato; ed è merito del Bruno non averlo negato, data la sua concezione inadeguata del Dio immanente; per cui il trascendente è l'integrazione, tutt'altro che trascurabile, dell'immanente (come il noumeno di Kant è richiesto a integrare il suo fenomeno). Ma ciò non toglie che l'anima della speculazione bruniana sia l'intuizione sempre viva della divina natura, o *mens insita omnibus*. E dimenticato o trascurato questo concetto, nessuna pagina in lui, nessuna frase è più intelligibile. Il teismo di Bruno non è la sua religione, ma il limite della sua filosofia (che è pure la sua religione) essenzialmente panteistica.

---

[1] *Opere ital.*, ed. Gentile [2], I, 240.

[2] Vedi sopra, specialmente p. 291 s.

IV.

Il Tocco distinse tre fasi nello svolgimento del pensiero bruniano: 1. schietto misticismo neoplatonizzante, rappresentato dal *De umbris* (1852): dove il monismo è commisto a motivi di dualismo e di trascendenza; 2. monismo eleatico, panteizzante, rappresentato principalmente dal *De la causa principio e uno*, e in generale dagli scritti italiani (1584-85); 3. atomismo, svolto segnatamente nel *De minimo* (1591).

Contro tale distinzione fu osservato che le varie tendenze non si succedono cronologicamente, ma sono simultanee e s' intrecciano nell'opera bruniana, che si sforza appunto di accordare motivi filosofici discordanti. Occorre intendersi, dice il Mondolfo. « La distinzione delle fasi del pensiero bruniano non è separazione nettamente determinabile: il fatto, che simultaneo alla metafisica della *Causa* e ad un indirizzo etico con essa congruente, si presenti un altro indirizzo di morale, che meglio s' intenderebbe se contemporaneo alla metafisica del *De minimo*, è prova novella di ciò che anche il Tocco rileva, che il pensiero del Bruno è tratto continuamente per opposte vie da forze antagonistiche.... Una coerenza sistematica non sarebbe naturale chiederla al Bruno. In una vita così tumultuosa ed errabonda, in un'attività filosofica così intensa e svariata, fra gli scritti e l' insegnamento, nel breve termine di nove anni, al Bruno non fu concesso mai quell'agio della concentrazione pacata, della discussione interna delle sue convinzioni, del sereno esame critico, che d'altra parte sarebbe stato così alieno dal carattere suo e della età sua, pur essendo condizione del raggiungimento d'una sistemazione coerente o dell'eliminazione almeno delle più gravi contradizioni. Ma la manifestazione di tendenze contrarie

in scritti dello stesso periodo, o anche nella medesima opera, non toglie che volta a volta l'una o l'altra di tali tendenze si mostri preponderante.... Non fasi pure, dunque, ma tuttavia fasi reali ».

Comunque, tre fasi così concepite è facile vedere che non sono uno svolgimento, ma una giustapposizione, resa possibile dal concetto generale della possibilità di risolvere tutta quanta la filosofia bruniana nella somma degli elementi che vi confluirono. Donde nascono domande gravissime, come le seguenti: è possibile che un emanatista a mo' di Plotino, che fa vivere l'uno nei molti, acceda all' intuizione astratta degli Eleati, che l'uno staccano affatto dalla molteplicità, senza sentire la radicale erroneità della sua prima intuizione? O è possibile che un monista alla Parmenide s' induca a riconoscere il flusso eracliteo, senza abbandonare del tutto la negazione parmenidea del non essere? O ancora: può chi fu una volta schietto neoplatonico, e non ha cessato mai del tutto di esser tale, e ha tenuto e tien sempre fermo (come avvertiva il Tocco) all'animismo universale fondato sul concetto dell' anima del mondo, accogliere l'intuizione meccanicista e pluralista di un Democrito? Ed è proprio possibile che in uno stesso pensiero concorrano filosofie così avverse e repugnanti?

Ma c' è altro. Per le *Opere latine*, prima di studiare le inedite, il Tocco ammetteva che nella terza fase del filosofare bruniano attestata dal *De minimo*, l'atomismo di Democrito e di Epicuro venisse a incontrarsi (nientemeno!) nella monadologia leibniziana; perchè Bruno avrebbe nei suoi minimi frantumato non solo il corpo dell' infinito universo, ma anche l'anima del mondo, ammettendo la realtà delle anime individuali. Nella prefazione invece alla memoria sulle *Opere inedite* confessava candidamente: « Il confronto colle opere inedite mi fa ora ricredere. L' individuazione dell'anima non è per Bruno se non un fatto passeggero, che nell' infinita serie

del tempo non ha consistenza e durata maggiore del baleno. Per tal guisa la trasformazione atomistica della speculazione bruniana resta a mezzo; perchè, se la parte materiale si risolve tutta in atomi insensibili e irriducibili, la parte spirituale invece cotesto frazionamento non conosce, e resta sempre una di qualità e sostanza. La quale in conseguenza reca, a dir vero, questo vantaggio, che l'atomismo della terza fase si saldi più facilmente col panteismo della seconda, a quel modo istesso che l'immanenza della seconda fase si saldava con la trascendenza della prima »[1]. Studiando la *Lampas triginta statuarum*, il Tocco, insomma, ebbe il merito di accorgersi che era corso troppo nell'interpretazione di alcuni luoghi del *De minimo*, e di tornare indietro[2], riconoscendo che il Bruno non aveva ammesso altra anima sostanziale che quella universale, pur mantenendo sempre l'interpretazione atomistica; salvo a notare, come s'è veduto, un'incoerenza tra l'anima una e i corpi molti.

---

1 Il pluralismo delle monadi (delle monadi spirituali) si regge su un concetto fantastico della monade, che in quanto spirito è immoltiplicabile. Ma il luogo sopra trascritto del Tocco dimostra in modo caratteristico come vigorosa fosse in lui la fantasia (a danno, s'intende, dell'intelletto speculativo): perchè solo con l'immaginazione si può vedere nell'atomismo un termine medio tra il monismo panteistico e la monadologia, e si può parlare di un *frazionamento* spirituale analogo a quello materiale che sarebbe operato dall'atomista. Anche l'HOEFFDING (*St. della filos. mod.*, trad. it., I, p. 492) a proposito di questa inconseguenza addebitata dal Tocco al Bruno, il quale si sarebbe fermato a mezzo nella trasformazione atomistica della propria dottrina, avverte: « È tuttavia una grave questione anzitutto se il concetto di atomo si appropria a venir applicato al lato spirituale dell'esistenza e fu forse un retto istinto quello che trattenne Bruno dall'intraprendere una tale applicazione ».

2 *Le opere inedite di G. B.*, Napoli, 1891, pp. 65-73.

V.

Ora viene il Mondolfo e sottopone ad esame il cangiamento d'opinione del Tocco, e sostiene che questi aveva ragione prima ed ebbe torto dopo: che cioè anche le opere inedite confermano la coesistenza in Bruno dell'atomismo e della monadologia. Questa è la parte originale del suo scritto, che conchiude dicendo: « Taluni, che nel Bruno veggono soltanto il campione del monismo panteistico, quando salutano in lui il precursore, accanto allo Spinoza ricordano anche il Leibniz; e se si chiedesse loro in quali opere questi precorrimenti si verifichino, dovrebbero pur rispondere: il primo nelle opere successive al *De umbris*, il secondo nei poemi latini ». Parole non troppo chiare; ma vogliono significare, che molti che fanno di Bruno un monista panteistico, poi, senza troppo riflettere (e chi sono costoro?), lo fanno precursore non solo di Spinoza bensì anche di Leibniz; ammettendo implicitamente che in Bruno ci sia, oltre il monista, il monadista, le cui dottrine essi vorranno certamente trovare nei poemi latini.

Vediamo un po'. Se anche nella *Lampas* e nell'altra opera inedita *De rerum principiis* fosse esclusa la moltiplicazione dell'anima in molte anime sostanziali, questo potrebbe obbligarci (quantunque il Mondolfo non se ne avvegga) ad escludere la moltiplicazione stessa dal *De minimo*, che rappresenta un momento ulteriore nello sviluppo dell'atomismo, non ancora accolto come dottrina metafisica nel *De principiis*. Ma già nella *Lampas* il Bruno palesa incertezze e oscillazioni, che rendono più che dubbia la risoluta interpretazione del Tocco. Nella *Lampas* Bruno dice l'anima *naturam ex se subsistentem, non accidentalem formam, non entelechiam, non harmoniam, non aliud simile*; l'anima e il corpo *duo subiecta per spi-*

ritum unibilia, quorum principalius est anima; unibili di un'unione che avviene *casu*, non *naturaliter*; e l'anima *multo intervallo relinquit post se materiam*; *anima ante et post corporis societatem consistit*. Quest'anima è quella del mondo, o è quella di ciascun individuo? Pel Mondolfo, è da escludere che sia la prima per ragioni.... come dire? a priori. « Se l'anima, di cui qui si parla, fosse l'anima del mondo, non saprei vedere come tutti questi residui della scala plotiniana degli esseri s'accordino col panteismo, per cui è *Deus sive natura*, e l'anima del mondo è una faccia di quest'essere unico, che visto da un altro lato è materia. Tra spirito e materia il Bruno qui non afferma soltanto una distinzione, che sarebbe condizione della stessa identità di essi, come di contrari; ma una vera e propria separazione ». Ragioni, adunque, a priori, e, quel che è peggio, oscure, perchè fondate su una conoscenza non esatta del neoplatonismo, dove la dualità non esclude punto l'unità.

VI.

Ma la più semplice maniera di vedere che specie di anima fosse quella di cui Bruno parla nei luoghi citati, non era quella insegnataci dal Tocco, di andare a guardare il testo; cioè, dico io, il contesto? E allora, salvo errore, l'anima di cui si parla lì dal Bruno, dovrebbe esser quella di cui si comincia a parlare a pag. 239, proponendo l'esempio, a cui si deve applicare l'arte inventiva della Lampada: *Anima non est accidens*. E lì si parla di *anima hominis*, che *absolvitur a corpore et realiter existit sino illo*. Ma che per ciò? « Il Tocco medesimo », osserva il Mondolfo, « rileva che nella maggior parte degli argomenti, recati per provare che l'anima non sia accidente del corpo, ma *substantia spiritualis*, il Bruno si riferisce all'anima individuale, non all'anima del mondo ». Ebbene,

egli soggiunge: « allora dove se ne va l'affermazione del Bruno che le anime individuali non siano che ripercussioni fuggevoli dell'anima del mondo, sue operazioni nella materia che sola introduce la molteplicità e la divisione ? ».

« La vera individualità », aveva detto il Tocco [1], « o per meglio dire, la vera sostanzialità sta nell'anima del mondo; le altre non sono se non molteplici ripercussioni di quell'unica, o per dirla chiaramente, non sono nè più nè meno se non le diverse operazioni dello stesso principio. Quando si dice che l'anima dell'uomo è una sostanza individua, che risiede nel centro della vita, non si deve intendere che sia un essere diverso dall'anima universale. È invece l'anima universale che agisce in quel determinato punto, e da quel punto irraggia l'azione sua in tutto l'organismo. Così si spiega.... come, pur ammettendo l' immortalità dell'anima, il Bruno non solo nella *Causa*, ma anche nel *De minimo* derida le paure dell' Orco. Non è l'anima individuale, non è quell'operazione localizzata in quel centro che è immortale, ma ben piuttosto l'anima universale stessa, che dai frammenti del disciolto organismo ne comporrà altri; il che è ciò che v' ha di vero nell'antica dottrina della metempsicosi ». Alla domanda del Mondolfo (*dove se ne va?*) il Tocco ha perciò risposto: la sostanzialità, l' individualità dell'anima di ogni uomo è la stessa sostanzialità e individualità dell'anima universale, di cui la prima è un'emanazione. L'anima dell'uomo, insomma, è *substantia individua, subsistens etc., quatenus anima universalis*: concetto ovvio a chi abbia studiato la logica spinoziana di sostanza, attributo e modo. Si ricordi infatti Spinoza: *Aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus eiusque partes ab invicem separari: at non, quatenus substantia est corporea; eatenus enim neque separatur*

---

[1] *Le opere inedite di G. B.*, p. 69.

neque dividitur [1]. E anche per Spinoza la mente umana è parte, com'egli dice, dell'intelletto infinito di Dio [2]; e quindi è sostanza, ma non in quanto mente umana, nella sua finitezza.

Il Mondolfo, dopo aver esposto il concetto del Tocco (che si rifaceva certamente da Spinoza nell'intendere il rapporto dell'anima universale con quelle particolari) solleva la seguente difficoltà: « Se l'anima del mondo è *individua* ed unica realtà, e, come tale, unita inseparabilmente alla materia considerata nella sua totalità — sì da costituire entrambe due facce di una sostanza unica — essa è ugualmente inseparabile dai singoli esseri, che costituiscono la totalità della materia: non si può concepire il suo distacco neppur temporaneo da alcuni di questi, senza supporre che l'anima sia unita ad una parte e non alla totalità del mondo, e senza interrompere ad ogni momento quella continuità della sua azione, che dovrebbe spiegarsi sempre *tota in toto et in qualibet totius parte*. D'altro canto, però, queste separazioni, inconcepibili per l'anima universale, sono concepibilissime per le anime individuali, quando esse siano considerate non accidentali, ma sostanziali.... ». Difficoltà, però, che non toccherebbe soltanto la filosofia bruniana, ma ogni specie di emanatismo, che fa derivare il molteplice dall'uno; e potrebbe riuscire se mai una critica, non già servire alla interpretazione di Bruno. Ma la difficoltà esiste? Considerata nella sua totalità, la materia sarà una; e tale sarà in quanto animata, giacchè la materia per se stessa è *caussa multitudinis et divisionis*. E s'intende che in tale unità non ci può essere più morte, e non è da parlare di distacco. Ma la morte e l'interruzione (relativa) dell'azione avvivante dell'anima universale è appunto nella materia in quanto materia. La ma-

---

1 *Eth.* I, prop. 15 sch.

2 *Eth.* II, prop. 11 cor.

teria infatti, in quanto tale, non è unità, ma molteplicità, in cui un essere non è l'altro, e però la vita dell'uno è la morte dell'altro, cioè distacco dell'anima. La quale non resta ad agire nel vuoto pel fatto che la morte del secondo è pur vita del primo essere.

La difficoltà ci sarebbe, se l'anima si distribuisse nella materia. Allora una parte materiale esanime importerebbe una parte dell'anima a spasso. Ma l'anima sostanza indivisibile è tutta in tutto e in ciascuna parte, e la sua azione animatrice perciò non è possibile che sia mai interrotta. D'altro canto, s' intende che neppur una parte di materia può restare senz'anima; perchè la morte è relativa all'essere particolare che si disgrega nei suoi atomi in quanto questi entrano in nuovi aggregati. Onde la materia nella sua totalità, cioè, ripeto, come unità, è sempre animata, ossia è anima; e quindi non patisce mai morte.

VII.

Io almeno non riesco a scorgere la difficoltà che vede il Mondolfo; il quale, una volta creatasela, per uscirne propende a credere che il Bruno realmente ammettesse la sostanzialità delle anime individuali, oltre quella dell'anima del mondo; senza accorgersi nè anche lui di quel che era sfuggito al Tocco nel suo lavoro sulle *Opere latine*; che cioè l'anima del mondo è la negazione delle anime individuali; e viceversa; e senza avvertire, com'era naturale, che la difficoltà da lui sollevata ci sarebbe, e insuperabile, appunto in questa ipotesi; perchè, ammesse le anime individuali unificate e fuse nell'anima del mondo, e tante anime quanti sono gli esseri del mondo, non si vede davvero come si potrebbe morire.

Posto che i testi di Bruno parlano espliciti nel ridurre le anime individuali a mère fulgurazioni dell'unica so-

stanziale anima del mondo — dottrina analoga a quella averroistica dell'unità dell' intelletto, che ebbe sostenitori anche nel Cinquecento, immediatamente prima del Bruno —; posto che un pensatore del tempo di Bruno non poteva vedervi la difficoltà che ci vede il Mondolfo, perdono ogni fondamento le sette considerazioni che egli enumera nella conclusione del suo scritto, per dimostrare la probabilità della vecchia opinione, che male il Tocco avrebbe fatto ad abbandonare, circa la tendenza bruniana verso la monadologia. Per la 1ª e la 3ª (chi volesse scorrere l'elenco di queste considerazioni del Mondolfo) metta il Mondolfo al luogo dell'anima-sostanza, l'anima operazione dell'anima sostanza; e tutto è a posto. La 2ª suppone vera quella difficoltà fondamentale che s' è vista. La minima realtà, che è immortale, è il minimo, cioè la sostanza: quella sostanza che, spinozianamente, solo in apparenza è molteplice, laddove per la mente non è che una, come ora vedremo. Nella 4ª, nella 5ª e nella 6ª l'argomento del Mondolfo, che le differenze individuali suppongano la sostanzialità delle anime individuali, è rovesciato da espliciti luoghi di Bruno [1] e dallo stesso spirito generale del sistema che fa nascere le differenze dalla materia. Nella 7ª male si appaia il principio di libertà filosofica e religiosa [2] con la dottrina del libero arbitrio; e inesattamente si crede che il libero arbitrio di Bruno possa scambiarsi con *l'autonomia della coscienza individuale* (che il Mondolfo per positivistico pudore vorrebbe sostituirgli). Il libero arbitrio di Bruno (*amor confusus, non adhuc limitatus*, e perciò *potentia* qual' è in Dio, che è, per lui, come per Spinoza, *absoluta necessitas ut sit etiam absoluta libertas*) [3], è difetto, che

[1] Vedi p. e. *Cabala*, in *Opere ital.*, ed. Gentile², II, 275.

[2] Religiosa solo in un certo senso. Praticamente Bruno non riconobbe libertà religiosa. La sua religione libera coincide con la filosofia.

[3] *Opera latine conscripta*, III, 161, 41.

lo sviluppo della ragione deve a poco a poco colmare, e che perciò non può a nessun patto ragguagliarsi alla divina libertà del filosofo, partecipe della libertà dell'oggetto con cui si immedesima. La libertà di Bruno (e questa è la sua insuperabile inferiorità verso il monadismo leibniziano) non è del soggetto, ma dell'oggetto. E autonomia di coscienza *individuale* nel senso che il Mondolfo dà all' *individualità*, per Bruno non ce ne poteva essere. E però meglio è consentire col Tocco nell'opinione che a lui, dopo matura riflessione, parve definitivamente preferibile.

VIII.

Vero è che la monadologia bruniana, se non è quella di Leibniz, non è neppure l'atomismo di Democrito e di Epicuro. E il Tocco a furia di istituire riscontri e indagar fonti cancellò differenze essenziali, e non vide più il vero concetto della monade di Bruno, strozzando perciò l'unità del pensiero bruniano dal *De umbris* ai poemi latini. Unità che meglio si ritrova nella stessa esposizione di Hoeffding, malgrado la sua superficialità. Questo storico p. e. vide chiaramente che gli atomi di Bruno non sono atomi assoluti; e con ciò sottrasse già la sua filosofia all'atomismo vero e proprio (come sistema meccanicista); quantunque il suo modo di concepire l'atomo bruniano sia inesatto per un doppio aspetto, e vedendo una contraddizione tra la polemica del Bruno contro la divisione all' infinito e la dottrina della relatività del concetto degli atomi, e non vedendo che gli atomi relativi di Bruno possono essere tali tutti ad eccezione di uno, che è assoluto, la *monas monadum*. Due inesattezze, che sono poi una sola. La quale deriva dal disconoscimento del carattere metafisico e oggettivo, e non gnoseologico e soggettivo, della relatività dell'atomo bruniano: che è

gravissimo anacronismo. I *minimi* di Bruno sono sostanze attive teleologiche, in quanto unica sostanza: e però sono *toto caelo* diversi dagli atomi sostanze inerti e meccaniche in quanto molte. Nè questo monadismo è contradittorio al panteismo neoplatonico; anzi nel pensiero di Bruno è un momento necessario di esso; e quindi più o meno svolto, secondo i vari scritti, ma pur sempre presente [1]. La monade, « principio e sostanza de le cose » di Bruno, è la sostanza di Spinoza, non la monade di Leibniz.

Questo concetto del minimo-sostanza fu luminosamente chiarito dallo Spaventa fin dal 1866 in un piccolo scritto, di cui il Tocco, che si servì del maggior saggio concernente la teoria della conoscenza, non tenne il debito conto [2]. Ma lo spinozismo dell'atomo bruniano non sfuggì neppure allo storico più accurato dell'atomismo, il Lasswitz [3] (la cui opera il Mondolfo non avrebbe dovuto trascurare), quantunque anch'egli malamente insista, come Hoeffding, sul carattere *fenomenico* della relatività delle monadi particolari, e non scorga la vera differenza che separa queste monadi dalle monadi leibniziane.

---

[1] Il Tocco liquidava nella sua terza fase il monismo bruniano, perchè non si rendeva conto dell' identità della *monas monadum* e delle monadi particolari; e però sosteneva non vedersi chiaro in Bruno il rapporto. Ma HOEFFDING, I, 492 ha giustamente osservato che Bruno si spiega chiaramente in proposito quando nel *De min.*, I, 4 dice Dio *monadum monas, nempe entium entitas*. Cfr. anche *Eroici furori* (in *Opere ital.*, ed. Gentile[2], II, p. 473): « La monade vera essenza de l'essere de tutti », e *De minimo*, I, 2: « *Minimum substantia rerum*; *monas.... essentialiter in omnibus* ».

[2] SPAVENTA, *Saggi*, pp. 256-67.

[3] *Gesch. d. Atomistik*, I (1890), pp. 365, 399.

X.

VERITAS FILIA TEMPORIS

I.

Nella *Cena de le ceneri* (1584) [1], ai vanti che Teofilo fa della grandiosa rivoluzione scientifica apportata dalla filosofia del Nolano, il pedante Prudenzio risponde con un ammonimento preso a prestito dai *Disticha Catonis*:

> Iudicium populi numquam contempseris unus,
> Ne nulli placeas, dum vis contemnere multos [2].

« Questo è prudentissimamente detto », ripiglia Teofilo, che rappresenta il pensiero stesso del Bruno, « in proposito del convitto e regimento comone e prattica de la civile conversazione: ma non già in proposito de la cognizione de la verità e regola di contemplazione, per cui il medesmo saggio:

> Disce, sed a doctis: indoctos ipse doceto [3].

« È anco, quel che tu dici, in proposito di dottrina espediente a molti; e però è conseglio, che riguarda la moltitudine: perchè non fa per le spalli di qualsivoglia questa soma (*la cognizione della verità*), ma per quelli che possono portarla, come il Nolano; o almeno muoverla verso il suo termine, senza incorrere difficoltà disconveniente, come il Copernico ha possuto fare ».

Secondo il Bruno, dunque, bisogna distinguere tra la

---

[1] Dial. I. Per i luoghi che saranno citati in questa nota v. BRUNO, *Opere ital.*, ed. Gentile [2], I, 28-33.

[2] BAEHRENS, *Poetae lat. min.*, III, 226 (dist. 29 del lib. II).

[3] *Ivi*, III, 232 (dist. 23 del lib. IV).

pratica e la scienza, tra la legge dell'una e la legge dell'altra. La pratica è attività sociale, il cui soggetto è la comunità civile, il popolo; la scienza, opera dei savi, talchè « un solo, benchè solo, può e potrà vencere, ed al fine arà vinto, e trionferà contra l' ignoranza generale; e non è dubio, se la cosa de' determinarsi non co' la moltitudine di ciechi e sordi testimoni, di convizii e di parole vane, ma co' la forza di regolato sentimento, il qual bisogna che conchiuda al fine; perchè, in fatto, tutti gli orbi non vagliono per uno che vede e tutti i stolti non possono servire per un savio ». Εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ, aveva già detto Eraclito [1]. Sicchè la legge della pratica sarà nella moltitudine de' testimoni, come dire nel volere dei più; quella della scienza, nel regolato sentimento, ossia nella logica, che *muove* la cognizione della verità *verso il suo termine*, liberandola dalle difficoltà disconvenienti, ossia dalle contraddizioni.

D'altra parte, la pratica (costume, legge, culto religioso, ecc.) non è, per Bruno, mèra volontà, quale si manifesta nei voti (*testimoni*), nelle grida e nelle altre manifestazioni violente dello spirito popolare; ma è anche pensiero o, com'egli dice, « *dottrina espediente a molti* ». È un sapere che è credenza, sottratta alla forza di quel regolato sentimento, il quale bisogna che alfine conchiuda: è l'accettazione, estranea e per sè refrattaria alla critica scientifica del pensiero logico, di concetti, ancorchè falsi, utili e necessari alla vita civile. Anche questo elemento della pratica, benchè in sè pensiero, non ha valore, secondo il Bruno, come tale. E però il savio non ha autorità e competenza rispetto ad esso, e deve accettarlo qual è nella vita — che è volontà orientata secondo una fede — del popolo, col quale egli, praticamente, si confonde. Quindi l'atteggiamento del Bruno verso la religione, in quanto chiesa e istituto sociale: atteggiamento di rispetto, fon-

---

[1] Fr. 49 Diels.

dato sul principio dell'assoluta incommensurabilità della dottrina filosofica, che è sforzo di conoscere la verità, e della dottrina religiosa, che è credenza espediente ai molti [1].

Posta tale distinzione e incommensurabilità dello spirito pratico, possiamo dire, e dello spirito teoretico, il Bruno non ricerca più oltre la radice di questa doppia direzione dello spirito umano (radice che noi piuttosto possiamo additare in quel residuo di trascendenza dualistica, che c'è in fondo al naturalismo bruniano); nè, tutto acceso com'è dell'ardore mistico della *contemplazione*, che è puro pensiero o cognizione della verità, ha più interesse di ricercare lo sviluppo dello spirito pratico. C'è un processo nelle religioni, nelle leggi, nelle idee morali e in tutte le dottrine espedienti ai molti? È inutile cercare in Bruno una risposta a questa domanda. Il suo mondo non è quello della vita, ma quello della contemplazione; non è quello della storia, ma quello della natura. La sua stessa etica dello *Spaccio* finisce negli *Eroici furori*, sublimazione della mente nel processo della verità. Egli perciò non ha luogo a proporsi il problema del movimento dello spirito pratico: lì, per lui, è solo arbitrio, dato esterno, fatto, non logica. La fede, infatti, come tale, è irrazionale: non può avere sviluppo.

La scienza, invece, è pel Bruno la negazione assoluta della fede; e però egli esclude il popolo dall'insegnamento di quella. « Color c'hanno la possessione di questa verità, non denno ad ogni sorte di persona comunicarla, si non vogliono lavar, come se dice, il capo a l'asino ». Il dotto, che scopre una verità nuova, deve, secondo lui, indirizzarsi a chi ha ingegno, ma anche disciplina, sì che ignori tuttavia « sol per non avvertire e non considerare.... per la privazion de l'atto solo, e non de la facultà ancora ».

---

[1] Vedi il capitolo VIII, pp. 290 ss.

La facoltà, dunque, o la condizione che ci mette in grado di accogliere la verità o di conoscere, è in parte naturale (ingegno) e in parte acquisita con lo stesso esercizio del pensiero, con gli studi (*disciplina*). In altri termini, la scienza è figlia della scienza. La verità nuova presuppone verità precedenti; ma anche queste sono frutto di *regolato sentimento*, di pensiero cioè che proceda secondo leggi. E pertanto dall' insegnamento del Nolano sono esclusi non solo quei «maligni e scelerati, che per una certa neghittosa invidia si adirano ed inorgogliano contra colui, che par loro voglia insegnare»; ma anche quegli altri, «che, per qualche credula pazzia, temendo che per vedere non se guastino, vogliono ostinatamente perseverare ne le tenebre di quello c' hanno una volta malamente appreso». La *credula pazzia* che è la fede, è messa sullo stesso piano della passione, che impedisce la vista del vero, come la negazione assoluta dello spirito scientifico. A tutti costoro il filosofo oppone quei «felici e ben nati ingegni, verso gli quali nisciuno onorato studio è perso: temerariamente non giudicano, hanno *libero l' intelletto*, terso il vedere, e son prodotti dal cielo, si non inventori, degni però esaminatori, scrutatori, giodici e testimoni de la verità». Questo libero intelletto non è già intelletto vuoto, poichè il Bruno richiede, come s' è veduto, la *disciplina*; ma è la ribellione al *credo ut intelligam* di S. Anselmo, e a ogni intuizione del pensiero, che non sia tutto creazione di se stesso, o, come dice Bruno, «esaminatore, scrutatore, giudice e testimone della verità».

II.

In questo concetto Bruno non solo supera la scolastica e la filosofia greca (cfr. la teoria dell'anamnèsi platonica; dell' intelletto attivo di Aristotele, ecc.), ma lo stesso suo naturalismo, che, a rigore, non ha posto per la libertà

dello spirito. Nè Bruno si ferma qui. Portato dall'oscura intuizione dell'attività progressiva dello spirito nella storia, che era in fondo a tutti gli spiriti del Rinascimento (in cui pur si mescolava con l' idea opposta, perdurata fin a tutto il secolo XVIII, della identità immobile dell'anima umana attraverso tutti i tempi e tutti i luoghi), egli va oltre, e concepisce la scienza non solo come libertà, che potrebbe essere la libertà di un atto immanente e congruo alla fissa e ferma eternità dell'oggetto suo, com'era concepito da Platone e poi da Aristotele e da tutta la filosofia posteriore fino a Bruno; sì anche come storia. E già abbiamo visto che lo spirito è costituito nella facoltà sua dalla *disciplina*, che è formazione storica, e che piglia il luogo di quella fede, da cui il pensatore medievale era fatto capace di conoscere il vero. Ma egli svolge con un'arguta osservazione questo concetto.

Prudenzio, molto prudentemente, con la viltà misoneista del pedante, ricalcitra sbigottito innanzi alle novità di Teofilo dicendo: « Sii come la si vuole, io non voglio discostarmi dal parer de gli antichi, perchè dice il saggio: nell'antiquità è la sapienza ». E Teofilo: « E soggionge: in molti anni la prudenza [1]. Si voi intendeste bene quel che dite, vedreste, che dal vostro fondamento s' inferisce il contrario di quel che pensate: voglio dire, che noi siamo più vecchi ed abbiamo più lunga età che i nostri predecessori: intendo per quel che appartiene in certi giudizii, come in proposito. Non ha possuto essere sì maturo il giodicio d' Eudosso, che visse poco dopo la rinascente astronomia, se pur in esso non rinacque, come quello di Calippo, che visse trent'anni dopo la morte d'Alessandro Magno; il quale, come giunse anni ad anni, possea giongere osservanze ad osservanze. Ipparco, per la medesima raggione, dovea saperne più di Calippo,

[1] « In antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia »: GIOBBE, XII, 12.

perchè vedde la mutazione fatta sino a centononantasei anni dopo la morte d'Alessandro. Menelao, romano geometra, perchè vedde la differenza de moto quatrocentosessantadui anni dopo Alessandro morto, è raggione che n' intendesse più ch' Ipparco. Più ne dovea vedere Macometto Aracense milleducento e dui anni dopo quella. Più n' ha veduto il Copernico quasi a nostri tempi, appresso la medesma anni milleottocentoquarantanove [1]. Ma che di questi alcuni, che son stati appresso, non siino però stati più accorti che quei che furon prima, e che la moltitudine di que' che sono a' nostri tempi non ha però più sale, questo accade per ciò che quelli non vissero, e questi non vivono gli anni altrui, e, quel che è peggio, vissero morti quelli e questi ne gli anni proprii ».

III.

In questa pagina, per la prima volta, ch' io sappia, è affermato il concetto tutto proprio dell'età moderna, della serietà e importanza della storia, come attualità dello spirito nel suo svolgimento. Lo spirito, esaminatore, giudice e testimone della verità, non è spirito astratto, la mente, quale si trova, allo stesso modo, in tutti gli uomini, nè la mente in sè, fuori delle sue condizioni determinate nel mondo: non è l'anima, p. e., immaginata da Platone, la quale soltanto nell' Iperuranio è veramente in grado d' intuire le idee. Lo spirito è Eudosso, Callippo, Ipparco, ecc. In tanto conosce quel che conosce, in quanto esso stesso è determinato nel tempo, o meglio, nella *maturità del giudizio* che progredisce col progredire delle osservazioni (« osservanze ») e, in generale, del

---

[1] Per tutto questo schizzo di storia dell'astronomia (la cui fonte è Copernico) cfr. la mia nota alle *Opere ital.*[2], I, 31-2.

suo stesso operare, o come benissimo dice Bruno, del suo *vivere*. La vita dello spirito crea lo spirito; e più lo spirito vive, più è spirito, più è capacità d' intendere. Non solo la scienza cresce con l'andare del tempo quasi per addizione di verità a verità (che sarebbe osservazione empirica abbastanza ovvia); ma la mente stessa riceve un continuo incremento, si fa più *accorta*. E questo crescere o svolgimento intimo della mente non avviene per azione estrinseca di una illuminazione progressiva che la mente riceva dal di fuori: ma è autoformazione della stessa mente, che fa dei gradini raggiunti base ad ascensioni ulteriori altrimenti impossibili.

Ed ecco lo spirito che è storia. La quale non consiste — Bruno lo avverte esplicitamente — nella vana cronologia, bensì nel pieno e concreto processo spirituale. Anche dopo Copernico vivono i contemporanei di Tolomeo, pei quali tutto il frattempo non è stato vita di pensiero.

Questo concetto della storia in Vico e in Hegel s' integrerà e illuminerà nel sistema di una filosofia dello spirito, che in Bruno manca; quantunque anche altrove, come abbiamo visto, celebrando la potenza del lavoro umano e criticando l' ingenua raffigurazione mitica dell'età dell'oro, egli dimostri d' intuire profondamente il carattere essenzialmente storico dello spirito [1]. Ma, come episodio a sè nella concezione generale bruniana, esso è la coscienza perfettamente lucida che lo spirito acquista del carattere sacro dell'opera sua in un momento di energico ed entusiastico ritmo della propria attività, che non può essere altro che progresso, nella battaglia contro la tradizione degli antichi.

---

[1] Vedi sopra, pp. 82-3.

IV.

Il valore di questo concetto bruniano della storia si fa più evidente se si raccosta a idee molto simili che s' incontrano in scrittori dello stesso periodo, ma posteriori al Bruno e ai primi de' quali mi pare molto probabile sia stata innanzi la pagina del Bruno.

Cominciamo dal Campanella, che alla *Cena de le ceneri* allude certamente quando cita il Nolano nell' *Apologia pro Galilaeo* [1]; e si potrebbe dire che un'eco del bruniano concetto della gioventù o fanciullezza degli antichi rispetto ai moderni nell'ordine del pensiero, risuoni nel suo *De gentilismo non retinendo*, che è tutta una battaglia per i moderni contro gli antichi. In questo libro, scritto intorno nel 1629, è detto: « Ergo etiam physiologiam oportet novam facere de necessitate, sicut Picus et Telesius, Valesius, Paracelsus coeperunt: quamvis in aliquo erraverint, indicant tamen quod tota philosophia debet renovari, cum res inventae et deprehensi errores et philosophiam novam et correctiorem et cosmographiam meliorem requirant. Et quidem tot sectarum agnitio et horum mores et naturae arcana iam aperta ostendunt

---

1 « Doctissimus Cardinalis Cusanus hanc sententiam amplexus est, et alios soles aliosque in firmamento stellato circumgyrantes planetas agnovit. Et quidam Nolanus et alii, quos haeresis nominare non permittit, hanc sententiam tuentur. Sed in hoc condemnati non sunt tanquam haeretici; nec qui catholici a librorum editione prohibiti fuerunt »: *Apologia pro Galilaeo* (Francoforte, 1622, pp. 9-10). C' è un altro luogo in cui il Campanella cita il Bruno: nel lib. XVIII, cap. I, a. 3 della *Metaphysica* (Parigi, 1638, p. 251): dove dice: « Solem autem deficere posse sacra eloquia testantur et siquidem compositus est ex igne et tellure, quam lux eius expansa nobis abscondat, ut moderni probant.... », e di questi *moderni* cita nella nota marginale: « *Nolanus, Patritius* ».

priscos *gentiles philosophos fuisse quasi pueros respectu philosophorum Christianorum*, sicut theologi Iudaei, teste Apostolo, erant quasi pueri respectu Christianorum theologorum novi Testamenti »[1].

Ma qui il pensiero non ricorre nella forma caratteristica usata dal Bruno e ripetuta, come or ora vedremo, in molti altri scrittori; e qui come altrove il Campanella accentua non tanto il concetto dello sviluppo progressivo continuo del pensiero in tutti i tempi, come fa il Bruno, quanto piuttosto il carattere proprio dell'età sua, del Rinascimento, del « secol che si rinnova », com'egli diceva: secolo differente da tutti i precedenti e privilegiato da condizioni singolari, che lo staccarono nettamente dal passato. In Campanella è un esaltato e quasi esasperato sentimento dell'avvenire, in opposizione al passato, più che un razionale e fermo concetto della legge immanente alla storia dello spirito umano.

V.

Più di un motivo abbiamo già per ritenere che le opere italiane del Bruno, pubblicate a Londra, e segnatamente la *Cena*, fossero note a Francesco Bacone, che ebbe familiare la letteratura italiana, e una volta cita il nostro scrittore[2]. Orbene, nel *Novum organum* (1620), lib. I,

[1] *De gentilismo non retinendo*, Parigi, 1636, p. 6. Su questo luogo richiamarono l'attenzione il BLANCHET, *Campanella*, Paris, Alcan, 1920, p. 339 e *Les antécédents historiques du Je pens donc je suis*, Paris, Alcan, 1920, p. 265; e C. DENTICE d'ACCADIA, *Campanella*, Firenze, Vallecchi, 1921, p. 173. Sulle idee del C. intorno al progresso cfr. FELICI, *Le dottrine filos.-relig. di T. Campanella*, pp. 167-81.

[2] V. MCINTYRE, *G. Bruno*, London, Macmillan, 1903, e quel che ne ho detto anch' io negli *Studi sul Rinascimento*, Sansoni, 1936, pp. 145 sgg. [ora in *Opere*, XV, Firenze 1968, pp. 123 sgg.].

c. 84, tra gli ostacoli che si sono opposti in passato al progresso delle scienze, è menzionata quella *reverentia antiquitatis*, che abbiamo ammirata in maestro Prudenzio. E' l'osservazione critica di Bacone coincide con l'ingegnoso sgambetto che Teofilo dà nella *Cena* alla citazione del pedante (« Si voi intendeste bene quel che dite.... »). « De antiquitate autem opinio », dice Bacone quasi con le stesse parole, « quam homines de ipsa fovent, negligens omnino est, et vix verbo ipsi congrua. Mundi enim senium et grandaevitas pro antiquitate vere habenda sunt; quae temporibus nostris tribui debent, non juniori aetati mundi, qualis apud antiquos fuit. Illa enim aetas, respectu nostri antiqua et maior, respectu mundi ipsius nova et minor fuit. Atque revera quemadmodum majorem rerum humanarum notitiam et maturius iudicium (cfr. il *maturo giodicio* di Bruno) ab homine sene expectamus quam a juvene, propter experientiam et rerum, quas vidit, et audivit, et cogitavit, varietatem et copiam; eodem modo et a nostra aetate (si vires suas nosset et experiri et intendere vellet) majora multo quam a priscis temporibus expectari par est; utpote aetate mundi grandiore, et infinitis experimentis, et observationibus (cfr. le *osservanze* di Bruno) aucta et cumulata »[1].

---

[1] Avverto qui che in fondo a questo aforisma Bacone conchiude: « Recte enim Veritas Temporis filia dicitur, non Authoritatis ». E il FOWLER, *Bacon's N. Org.*², Oxford, 1889, p. 284, annota: « See AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, lib. XII, cap. 11: 'Alius quidam veterum poetarum, cuius nomen mihi nunc memoriae non est, veritatem temporis filiam esse dixit'. I am indebted for this quotation to the Rev. E. Marshall ». Cfr. AESCHYLUS, *Prometeus vinctus*, 981: 'Αλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνῳ. E si può anche citare SENOFANE (fr. 18 Diels):

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Si può altresì citare quell'osservazione del MACHIAVELLI (*Discorsi*, I, 3): « Quando alcuna malignità sta occulta un tempo, procede da una occulta cagione, che, per non si essere veduta esperienza del contrario, non si conosce; ma la fa poi scuoprire

Non mi par possibile dubitare che questo passo derivi dalla *Cena*, con gli ampliamenti ovvii appunto in chi ripete, ma senza più la nota finale della distinzione tra il semplice scorrere del tempo e la vita operosa del pensiero, quale vera sorgente dell' incremento spirituale.

Anche nel *De augmentis scientiarum* (1623) ricorre l'arguta inversione bruniana della vita del genere umano, che dall'alto della nuova scienza comincia a guardare come fanciulli i già venerati vegliardi del sapere antico. Qui Bacone appaia, come egualmente viziosi, i due eccessi opposti dell'amore immoderato così del nuovo come dell'antico: « Qua in re Temporis filiae male patrissant. Ut

---

il tempo, il quale dicon esser padre di ogni verità ». Per Leonardo da Vinci vedi qui sopra, pp. 126-27.

Uno dei più eleganti e famosi editori del Cinquecento, Francesco Marcolini di Forlì, che pubblicò dal 1535 al 1559, tolse a divisa delle sue stampe la Verità nuda flagellata dalla Menzogna e sostenuta dal Tempo, col motto: *Veritas filia temporis*, o *La Verità figliuola è del gran tempo*. Vedi G. FUMAGALLI, *Lexicon typograph. Italiae*, Firenze, Olschki, 1905, p. 492. Cfr. DELALAIN, *Inventaire*, pp. 266-7.

Male invece si cita a riscontro dello stesso luogo del *N. Organum*, come ha fatto l' ELLIS (in BACON'S *Works*, ed. cit., I, 191, n. 1), il seguente luogo di CAMPANELLA (*Apol. pro Galilaeo*) di significato ben diverso: « Quapropter invidi sunt aut ingenio et fide in Deum exigui qui putant in Aristotele et aliis philosophis antiquis quiescendum nec ultra quaerendum; praesertim post Evangelii lucem et novi orbis ac stellarum inventionem, qua prisci caruerunt, sicut et luce fidei quae perficit in nobis naturam supra ethnicos, non deprimit sub eorum iugo; cum eorum philosophia sit catechismus et nostra sit perfecta doctrina, teste Cyrillo; unde in mundo qui est liber Dei et sapientiae melius legere poterimus, si gratiam quae est in nobis non negligamus ». Meglio piuttosto ricordare col RIGAULT, *Hist. de la querelle des anc. et des mod.*, Paris, Hachette, 1856, p. 24 quel luogo di RUGGERO BACONE, *Opus maius*, I, 6: « Et infert, quanto iuniores, tanto perspicaciores, quia iuniores, posteriores successione temporum, ingrediantur labores priorum ».

enim Tempus prolem devorat, sic haec se invicem; dum Antiquitas novis invideat augmentis, et Novitas non sit contenta recentia adiicere, nisi vetera prorsus eliminet, et reiiciat. Certe consilium Prophetae [1] vera in hac re norma est: *State super vias antiquas, et videte quaenam sit via recta, et bona, et ambulate in ea*. Antiquitas eam meretur reverentiam, ut homines aliquandiu gradum sistere et supra eam stare debeant, atque undequaque circumspicere, quae sit via optima: quum autem de via bene constiterit, tunc demum non restitandum, sed alacriter progrediendum. Sane, ut verum dicamus, *Antiquitas saeculi, iuventus mundi* [2]. Nostra profecto sunt antiqua tempora, cum mundus iam senuerit: non ea, quae computantur ordine retrogrado, initium sumendo a saeculo nostro » [3].

A questo luogo qualche commentatore di Bacone [4] ha avvicinato un versetto del 4° libro di Esdra (XIV, 10): *quoniam saeculum perdidit iuventutem suam et tempora appropinquant senescere*; dov' è, piuttosto, l' intuizione contraria della vita, non come progresso, anzi come decadenza; e vi si può vedere soltanto un riscontro verbale al motto baconiano *antiquitas saeculi iuventus mundi*. Più a proposito si cita [5] un luogo dei *Problemata marina* (1596) del Casmann: « Si.... antiquiorum dignitas ex tempore major videtur, id nostros qui hodie docent poste-

---

1 GEREMIA, VI, 16.

2 « This remark », dice l' Ellis nelle sue note alla edizione citata (p. 458, n. 4), « is not, I think, given by Bacon as a quotation, and it is probable that he did not derive it from any earlier writer ».

3 *De augum.*, lib. I, 38 (in *Works*, ed. cit., I, pp. 458-9).

4 CH. DE RÉMUSAT, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, 2ª ed., Paris, 1858, p. 183; ed. ELLIS, nota al l. c.

5 ELLIS, l. c., pp. 458-9 n.

riores unice commendabit, nam tempus.... doctius et prudentius evadit ex continuo progressu, ut senescens iudicio sit acriore, solidiore et maturiore ». Ma, oltre che è assai improbabile che il Casmann fosse noto al Bruno, che suole sempre ricordare gli scrittori che conobbe, si tratta qui di un'ovvia osservazione, che non ha la forma arguta del Bruno e di Bacone, nè tanto meno la profondità filosofica del primo.

VI.

È noto quante somiglianze e coincidenze si trovano tra gli scritti del Bruno e quelli del Galilei, e quali sospetti ha destati il silenzio assoluto del secondo sul conto del primo [1]. Ma non è stata ancora avvertita la concordanza tra la pagina della *Cena* sul progresso dello spirito umano e un frammento del Galilei, pubblicato fin dal 1876 [2], dove è detto: « Il dire che l'opinioni più antiche et inveterate sieno le migliori è improbabile, perchè sì come d'un uomo particolare l'ultime determinazioni par che sieno le più prudenti, e che con gli anni cresca il giudizio, così della universalità degli uomini par ragionevole l'ultime determinazioni sien le più vere ». Anche qui è lo stesso concetto di Bruno, ma in forma filosoficamente più attenuata e quasi empirica; sì da non potersi escludere che sia sorto spontaneamente nella mente di Galileo.

Eco galileiana può ritenersi quel che si legge in uno scritto polemico di Mario Guiducci, il noto scolaro del

---

[1] V. per tutti SPAMPANATO, *Quattro filosofi napoletani nel carteggio di Galileo*, pp. 11-35.

[2] Dal BERTI in *Storia dei mss. Galileiani della Bibl. Naz. di Firenze*, in « Atti dei Lincei » (1875-76), s. 2ª, vol. III, parte terza, Mem. sc. mor., p. 102. Vedi ora in *Opere*, ed. nazion., VIII, 640; *Frammenti*, ed. Gentile², p. 68.

grande Pisano, indirizzato nel 1625 contro il gesuita genovese Fabio Ambrogio Spinola; scritto da poco venuto alla luce: « Io non voglio tralasciare di mostrarvi un grandissimo errore, nel quale incorrerete non solo voi, ma ancora molti e molti altri mentre accusate i moderni filosofi che *ipsa antiquitate non utantur*, fondandovi sul vedere che essi mediante le ragioni ed esperienze scoperte novellamente seguano nuove opinioni. Il valersi dell'antichità in filosofare è ottimo pensiero; ma non dell'antichità intesa a vostro modo, se già non vogliamo dire che un vecchio, il quale sia involto nelle leggerezze e piaceri giovanili, viva conforme a l'etade antica, poi che così et egli e la maggior parte dei vecchi hanno costumato di vivere. Quando si dice che in filosofia si ha da riverire l'età più vecchia e che ci conviene aver riguardo all'antichità, si ha da intendere dell'età più vecchia del mondo, il quale col crescer di anni cresce in maggior perfezione e maggiore esperienza e notizia delle cose. Ora, se questa vecchiezza compete molto più a' tempi nostri che a quelli di Aristotele, ne' quali, avendo la filosofia da due mila anni manco che adesso, era, si può dire, novizia e fanciulla, non biasimate coloro che in età matura più non vogliono pargoleggiare » [1].

VII.

Più prossimo alla forma del pensiero bruniano è un frammento di Cartesio pubblicato dal Baillet nella sua *Vie de Mr. des Cartes* (1691): « Non est quod antiquis multum tribuamus propter antiquitatem, sed nos potius iis antiquiores dicendi. Iam enim senior est mundus

---

[1] Da ANTONIO FAVARO, *Amici e corrispondenti di G. Galilei, XXXVII*: *M. Guiducci*, negli « Atti del R. Ist. Ven. », s. 8ª, vol. XVIII (1915-16), parte II, p. 1404.

quam tunc, maioremque habemus rerum experientiam »[1]. Ma in Cartesio quest' idea non giova già ad apprezzare la storia, poichè egli non insiste sul fondamento di questa maggiore esperienza attribuita ai moderni; e partecipa all' illusione antistorica del Bacone di una *instauratio ab imis*, che faccia *tabula rasa* dal passato. Il quale, per Bruno, invece, è la base del presente. L' intelligenza matematica di Cartesio è, com' è noto, nelle condizioni men favorevoli a una valutazione positiva della storia.

E con lui, nell' identica situazione, si trova Malebranche (1674), che in un luogo bellissimo della *Recherche de la vérité*[2], divenuto famoso, dice: « On estime davantage les opinions les plus vieilles parce qu'elles sont les plus éloignées de nous. Et sans doute, si Nembrot avait écrit l' histoire de son règne, toute la politique la plus fine et même toutes les autres sciences y seraient contenues, de même que quelquesuns trouvent qu' Homère et Virgile avaient une connaissance parfaite de la nature. Il faut respecter l'antiquité, dit-on: quoi Aristote, Platon, Epicure, ces grands hommes, se seraient trompés !? On ne considère pas qu'Aristote, Platon, Epicure étaient hommes comme nous et de la même espèce que nous: et de plus, qu'au temps où nous sommes, le monde est plus âgé de deux mille ans, qu'il a plus d'expérience, qu'il doit être plus éclairé, et que c'est la vieillesse du monde et de l'expérience qui font decouvrir la vérité »[3].

---

[1] Paris, 1691, liv. VIII, cap. X, p. 531: DESCARTES, *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, X, p. 204. « It is unlikely that Descartes (dice McINTYRE, *op. cit.*, p. 336) should have been ignorant of a writer well known to Mersenne and Huet.... Certainly the fact that Desc. nowhere mentions the guilty philosopher is of no importance in deciding as to the influence of the latter upon him ».

[2] Livr. II, part. 2, chap. 3 (ed. Garnier, a cura del BOUILLIER, t. I, p. 203).

[3] Cfr. N. AMENTA, avvocato napoletano, *De' rapporti di Parnaso*, Napoli, 1710, p. 118, dove si rimanda a questo luogo di

Ma qui si obbedisce ai motivi della celebre *querelle des anciens et des modernes*, che in Francia venne dibattuta lungo il XVII e XVIII secolo, e fu la continuazione del movimento degli scrittori nostri del Rinascimento; iniziata in Francia appunto da Cartesio, co' suoi seguaci, che insegnò, è stato detto, «le mépris de l'antiquité, comme Ronsard en avait prechée l'adoration» [1]. Bruno era stato affatto alieno da questo dispregio dell'antichità [2].

Malebranche contro la superstizione per gli antichi. Vedi MAUGAIN, *Étude sur l'évolution intell. de l'Italie de 1657 à 1750*, Paris, 1909, p. 173.

1 Vedi H. RIGAULT, *Hist. de la querelle*, p. 49; e cfr. pei motivi e il significato della *querelle* ALFRED MICHIELS, *Hist. des idées littéraires en France au XIX siècle et de leurs origines dans les siècles antérieures*, Paris, 1863; BRUNETIÈRE, *La formation de l'idée du progrès au XVIII siècle*, in *Études critiques sur l'hist. de la littér. franç.*, cinquième série, 2e ed., Paris, Hachette, 1896, pp. 183-250 e J. DELVAILLE, *Essai sur l'hist. de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII siècle*, Paris, Alcan, 1910, lib. IV. Sulle deficienze del libro del Delvaille, che si lascia sfuggire tutto il valore della pagina della *Cena*, vedasi la mia *Riforma della dialettica hegeliana*[2], Messina, Principato, 1923, pp. 185-293. Il Michiels e il Delvaille hanno richiamato l'attenzione sopra un luogo infatti molto notevole, come anticipazione del concetto di Pascal, del «Discours à l'Académie» (3 gennaio 1636) di Guillaume Colletet: «Si nous pouvons savoir les choses qu'ils (les anciens) ont sues et les égaler en ce que nous les savons comme eux, nous pouvons aussi les surpasser en ce point, que nous savons des choses qui leur ont été cachées, que le temps nous a découvertes, et qu'il semble n'avoir réservées que pour nous. Et, en effet, comme une longue expérience ne s'acquiert qu'avec un long usage, il est bien croyable que les derniers, qui sont comme la vieillesse du monde, peuvent donner aux hommes des connaissances et des lumières que l'enfance du monde ne leur pouvait pas donner encore».

2 Non ha badato a questa differenza essenziale tra il concetto del progresso e la svalutazione degli antichi il GUYAU negli estratti raccolti nel suo volume: PASCAL, *Entretien avec De Saci et De l'autorité et du progrès en philosophie*, Paris, 1875.

VIII.

Molto più s'avvicinano al pensiero del Bruno, pel maggior senso del valore dello spirito che dà loro il misticismo, Arnauld e Pascal. Il primo dei quali ribatteva la vecchia tesi della progressiva corruzione sostenuta da un teologo avverso alla nuova filosofia, dicendo *paradosso ridicolo* l' immaginarsi più sapienti i più antichi. « Si cela était, il faudrait qu'il y eut, avant le déluge, de plus habiles médecins, de plus savant géomètres qu'Hippocrate, Archimède et Ptolémée. N'est donc pas visible au contraire que les sciences humaines se perfectionnent par les temps ? » [1].

Ma classico è lo svolgimento che dà il Pascal al concetto del progresso di contro al principio di autorità nella *Préface au Traité du vide* (1647): ed è il solo vero commento al luogo di Bruno, che a lui per altro rimase forse ignoto. Il Pascal fa una distinzione analoga, ma non eguale, a quella che abbiamo veduta nello scrittore italiano: ossia distingue le scienze che dipendono dall'autorità, le quali non hanno altro fondamento che la memoria, e sono puramente *storiche*, mirando a conoscere quel che è stato tramandato dagli scrittori; e le scienze che dipendono dai nostri sensi e dalla ragione. Esempi delle prime: la storia, la geografia, le lingue, ma, sopra tutto, la teologia. In queste discipline pare al Pascal che si possa giungere alla conoscenza totale, cui non sia più possibile aggiunger altro. All' incontro, le scienze dell'altra classe (la geometria, l'aritmetica, la musica, la fisica, la medicina, l'architettura e tutte insomma le discipline soggette al ragionamento e all'esperienza) cre-

[1] BOUILLIER, *Hist. de la philos. cartés.*, I, p. 483; RIGAULT, *Hist. de la querelle*, p. 33.

scono sempre col tempo, con la fatica che vi si spende intorno e col moltiplicarsi delle esperienze. Qui si possono accogliere nuove teorie senza mancar di rispetto agli antichi, e senza peccare d' ingratitudine, « puisque les premières connaissances qu' il nous ont données ont servi de degrés aux nôtres, et que dans ces avantages, nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux; parce que, s' étant élevés jusqu'à un certain degré ou ils nous ont porté, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue ».

Pascal, come si vede, teorizza la necessità del progresso, al pari di Bruno. Ma il suo progresso è *estensivo* e non *intensivo, matematico* non propriamente *storico*. Per Bruno lo spirito si viene trasformando in rapporto con l'estendersi della sua conoscenza; e viceversa, la conoscenza si viene estendendo in funzione dell' incremento incessante dello spirito. Che è il vero e concreto concetto del progresso. Al Pascal sfugge questo lato più profondo. La dignità della ragione umana, e la sua superiorità sull' istinto, che *demeure toujours dans un état égal,* consiste appunto *en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse.* Soltanto gli effetti! La scienza istintiva degli animali non progredisce perchè, acquistata sotto la pressione del bisogno, è così fragile che si perde insieme col bisogno che l' ha fatta nascere. Gli animali la ricevono a volta a volta da natura e non la conservano. Non aggiungono mai il nuovo al vecchio; perchè non hanno mai un vecchio possesso. La natura non concede mai loro nulla di meno, affinchè non periscano; ma non concede loro neppure nulla di più « de peur qu'ils ne passent les *limites* qu'elle leur a prescrites ».

L'uomo invece è nato per superare ogni limite: *n'est produit que pour l'infinité.* Grande pensiero, che però Pascal guarda da una sola faccia, come conveniva alla sua filosofia, orientata in modo radicalmente diverso da quella di Bruno, che diceva anche lui, poco innanzi al passo qui studiato, d'esser « promosso a scuoprire l'infinito effetto de l'infinita causa, il vero e vivo vestigio de l'infinito vigore ». Per Bruno, questo infinito è interno a noi, è noi stessi. Per Pascal, fuori di noi, ed appartiene all'oggetto, e solo all'oggetto della conoscenza: infinito matematico, astratto.

L'unilateralità del suo progresso è evidente in questa bella pagina, onde egli spiega l'infinità, per cui l'uomo è prodotto: « Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès: car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle des ses prédécesseurs; parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les *augmenter* facilement; de sort que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en *ajoutant* aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes, que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui

apprend continuellement [1]: d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse, dans cet homme universel, ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés? Ceux qui nous appellons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons *joint* à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres » [2].

Il Pascal, dunque, non vede altro progresso che quello della quantità delle conoscenze; per cui l'uomo conserva le già acquistate, ed attingendo nell' infinità dello scibile può sempre aggiungervene nuove. Ma l'uomo resta sempre lo stesso uomo, per estendere che faccia la sfera del proprio sapere. Questo appunto il concetto che prevarrà nella seconda metà del Seicento nella *querelle*; in cui, per negare la superiorità degli antichi, si finirà col sostenere che gli uomini in tutti i tempi sono stati gli stessi; ossia col toglier di mezzo il progresso. Onde Fontenelle nei *Dialogues des morts* (1683), se fa negare da Montaigne il frutto delle esperienze umane, perchè gli uomini « sont faits comme les oiseaux, qui se laissent toujours prendre dans les mêmes filets où

---

[1] CHARLES PERRAULT nel *Parallèle des anciens et des modernes* (1688-97) dirà: « Le genre humain doit être considéré comme un seul homme éternel, en sorte que la vie de l' humanité, comme la vie de l' homme, a son enfance et sa jeunesse; qu'elle a actuellement sa virilité, mais qu'elle n'aura pas de déclin, et que cette loi d'un incessant progrès est vraie et démonstrable non seulement pour les sciences exactes et d'observation, et pour l' industrie ou la politique, mais même pour la morale ou par l'art » (in GUYAU, *op. cit.*, p. 207).

[2] Nell'ed. Guyau, pp. 49-61.

l'on a dejà pris cent mille oiseaux de leur espèce; il n'y a personne qui n'entre tout neuf dans la vie, et les sottises des pères sont perdues pour les enfants »; da Socrate fa difendere la tesi, che « les habits changent; mais ce n'est pas à dire que la figure des corps change aussi. La politesse ou la grossièreté, la science ou l' ignorance, le plus ou le moins d'une certaine naïveté, le génie sérieux ou badin, ce ne sont là que le dehors de l' homme, et tout cela change: mais le coeur ne change point, et tout l' homme est dans le coeur » [1].

Tale fu il concetto astratto della natura umana, cioè dello spirito, prevalso nel secolo antistorico per antonomasia, il XVIII. Ed era stato il concetto del nostro Cinquecento, quando i comici copiavano Plauto e Terenzio, col pretesto che *nil sub sole novi*, come ripeteva il Ruzzante, e che « il mondo », come diceva Lorenzino de' Medici nel prologo dell'*Aridosia*, « è stato sempre a un modo »; o che, come teorizzava quello spirito bizzarro del Doni [2], « quel che si dice oggi è stato detto

---

[1] Lo stesso FONTENELLE nella *Digression sur les anciens et les modernes* (unita alle sue *Eglogues*, 1688) scriverà: « Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédentes; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tout ce temps-là. Ainsi, cet homme, qui a veçu depuis le commencement du monde jusqu'à présent, a eu son enfance, etc. ». Dove par di riudire la parola di Pascal. Ma il frammento di Pascal (edito per la prima volta dal Bossut nel 1779 col titolo *De l'autorité en matière de philosophie*) non era ancora pubblicato, quantunque si possa sospettare che il Fontenelle l'avesse potuto vedere manoscritto. I commentatori di Pascal citano S. AGOSTINO, *De civ. Dei*, X, 14, dove pure l'umanità è paragonata a un solo uomo che si sviluppa attraverso le sue varie età: « *Sicut autem unius hominis, ita humani generis.... recta eruditio per quosdam articulos temporum tanquam aetatum processit accessibus* ». Cfr. E. HAVET, nelle note alla sua edizione di PASCAL, *Pensées*, Paris, Delagrave, 1887, II, 275.

[2] *I Marmi*, Venezia, Marcolini, 1552, I, 53.

molte volte, perchè coloro che sono stati innanzi a noi hanno avuto i medesimi umori, più et più volte; per esser questa materia dell'omo d'una medesima sostanza, sapore, et aver dentro tutto quello in questi spiriti, che tutti gli altri spiriti hanno avuto ». Era anche la convinzione dell'autore dei *Discorsi sopra la prima deca di T. Livio,* quando riponeva la « vera cognizione delle istorie » nel « trarne, leggendole, quel senso » e nel « gustare di loro quel sapore che le hanno in sè »: ossia quegli ammaestramenti, cui non badano gli « infiniti che le leggono, pigliando piacere di udire quelle varietà delli accidenti che in esse si contengono, senza pensare altrimenti d' imitarle, giudicando la imitazione non solo difficile, ma impossibile: come se il cielo, il sole, gli elementi, gli uomini fossero variati di moto, d'ordine e di potenza, da quello che egli erano anticamente » [1].

Bruno, insomma, in tutto il Rinascimento, per la sua intuizione della storicità dello spirito, è una voce isolata. E tale resta in tutta Europa fino a G. B. Vico [2].

---

[1] *Discorsi,* lib. I, introd.; cfr. III, 43. Si può ricordare anche quest'altro luogo: « Io ho sentito dire che la istoria è la maestra delle azioni nostre, e massime de' principi; e il mondo fu sempre ad un modo abitato da uomini che hanno avuto sempre le medesime passioni; e sempre fu chi serve malvolentieri, e chi serve volentieri, e chi si ribella ed è ripreso »: *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati,* in *Opere complete,* Firenze, 1837, p. 163.

[2] Un'eco della *Cena* bruniana è molto probabilmente il seguente passo del cosentino Tommaso Cornelio (1614-1684) nel dialogo proemiale ai suoi *Progymnasmata physica* (del quale Giordano Bruno è uno degli interlocutori): « Nec me porro gravius iratum.... putes, quod abs te fuerim subcontumeliose reprehensus. Do hoc ardori studioque tuo erga barbatos illos veteres, quorum tu nomina memoriamque auguste et sancte veneraris. Sed vide interea ne nimium fallare, dum sapientiam illam authoritatemque, quam in aetatibus habet senectus, antiquitati deferendam arbitraris. Num tibi illud excidit, quod paulo ante dixeras, consenuisse iam mundum atque adeo ipsius

grandaevitatem senectutemque nostro potius seculo, quam priscis temporibus esse tribuendam? At vero quemadmodum senes et rerum cognitione et *maturitate iudicii*, natu minoribus saepenumero praestant, quia nimirum plura illis experiri et usu cognoscere meditarique licuit, ita nostra haec aetas, utpote antegressis grandior et permulta experientiarum varietate cumulatior, plurima comperta habet atque perspecta, quae ab antiquioribus ignorabantur. Quocirca quum non pauca nos a veteribus vel literis consignata, vel per manus tradita et haereditario quasi iure transmissa acceperimus, rerum illam ampliorem notitiam, quae aetate provectiores minoribus plerumque praecellunt, nobis non iniuria vendicabimus. Ita profecto se res habet. Nihil plane inventum simul et perfectum est. Rudis quidem fuerat ac pene dixerim puerilis Pythagorae temporibus philosophia, quae magnum deinde seculis sequentibus nacta est incrementum; et medicina sub Hippocrate foelicissima habuit incunabula, postea vero una cum aetatibus etiam atque etiam adolevit »: ediz. di Napoli, 1688, pp. 22-3. I *Proginnasmi* erano usciti a Venezia nel 1683, e la prima volta, anche a Venezia, « Typ. haeredum Francisci Baba », nel 1663, in-4°: v. N. Toppi, *Bibl. napol.*, Napoli, 1678, p. 296.

XI.

TOMMASO CAMPANELLA

I.

In una delle sue ultime lettere, da Parigi, al granduca di Toscana Ferdinando II de' Medici, il 6 luglio 1638, Tommaso Campanella con quel fare profetico di cui soleva compiacersi, scriveva: « Il secolo futuro giudicarà noi; perchè il presente sempre crucifige i suoi benefattori, ma poi resuscitano al terzo giorno o al terzo secolo » [1].

Il terzo secolo non è trascorso; e già Tommaso Campanella, il crocefisso di Spagna e di Roma, il filosofo riformatore, che nel suo petto raccolse, fuse ed espresse con pensiero e ardimento magnanimo le voci molteplici e le aspirazioni discordi del nostro grande Rinascimento e soffrì dagli anni giovanili fino all'estrema vecchiaia tutte le persecuzioni, tutte le prigionie, tutti i tormenti, è risuscitato: non solo nel cuore del suo popolo, che nei giorni della disgrazia anch'esso gli si volse contro e testè gl' innalzava un monumento nella sua piazza più bella, anzi nel suo animo, ma nel pensiero di tutti i popoli civili. Ancora nel secolo XVIII uno scrittore, che doveva presto sapere anche lui che cosa costi all'uomo liberamente pensare, Pietro Giannone, lo giudicava « un grande imbrogliatore, col capo pieno di varie fantasie, portentosi delirii, sorprendenti illusioni » [2]. Ancora nel 1832 uno scrittore liberale, ma alla francese, Carlo Botta [3],

---

[1] CAMPANELLA, *Lettere*, ed. Spampanato, p. 389.

[2] Sul giudizio del Giannone, v. AMABILE, *Congiura*, I, XLIV e s.

[3] *Storia d'Italia continuata da quella del Guicciardini fino al 1789*, Parigi, Baudry, 1832, III, 431-39.

lo trattava da « ingegno torbido e sfrenato », « di costume scandaloso, frate fanatico » e impostore: uno di « quei frati infelici, ma improvvidi e pestiferi », che « col loro feroce pensiero ritardavano l'illuminazione e la civiltà dei popoli ».

Ma già con l'edizione delle *Poesie filosofiche* curata dall'Orelli, due anni dopo, comincia la risurrezione. Giuseppe Ferrari e Michele Baldacchini, Vito Capialbi e Francesco Palermo, Trendelenburg, Carriere e Ritter, D'Ancona e Spaventa, Fiorentino e De Sanctis, Erdmann e Windelband, Berti e Amabile, Felici e Croce, Kvačala e Blanchet e Dentice [1], e altri e altri, investigano la biografia avventurosa, tutta problemi e perplessità, e vi spandono sopra grandi fasci di luce, documentandone ogni giorno, ogni particolare, discutendo e illustrando il carattere dell'uomo e la sua varia, complessa, complicata psicologia; analizzano, commentano, rischiarano le sue dottrine religiose, sociali, politiche con quella larghezza di studi che si usa soltanto per gli scrittori capitali; ricostruiscono la sua biografia attraverso una vasta mole di scritti d'ogni genere, la massima parte non più ristampati, molti ancora inediti, tutti a fatica accessibili. Quanto men facile l'intelligenza e il giudizio dell'uomo e del suo pensiero, tanto più insistente, assidua, appassionata la ricerca. E a malgrado di tanti studi e tante pubblicazioni, non s'è ancora soddisfatti; poichè in verità son tuttavia non pochi i *desiderata* intorno alla vita, agli scritti, alle idee del grande Stilese. Non pochi documenti ancora da rintracciare; l'epistolario, uno de' più sinceri, commossi, importanti, per la sostanza e per la forma, di tutta la nostra letteratura, ora finalmente raccolto, da illustrare; le poesie, le bellissime poesie, tutte

---

[1] Accurate bibliografie sono nelle due monografie del BLANCHET e della DENTICE, citate a p. 341 n. 1.

pensiero e passione, da esaminare criticamente; una scelta delle opere da mettere in luce; scritti dispersi da ritrovare; molti punti delle dottrine da chiarire; essenziali connessioni, che s' intravvedono tra queste dottrine e quelle di alcuni dei maggiori filosofi posteriori, in Italia e altrove, da indagare metodicamente. E il lavoro infatti ferve. Gli studiosi non hanno tutti lo stesso concetto della coerenza e saldezza dell'uomo nelle sue idee, ne' suoi fondamentali interessi e nella sua condotta; nè dell' indirizzo e significato del suo pensiero; nè del valore storico del sistema; e in generale si può anche dire che non vedano chiaro in questa grande figura, in cui le luci più forti si alternano alle ombre più fitte; ma tutti egualmente ne sentono la grandezza, e l'amano, attratti da quella stessa forza misteriosa e irresistibile onde tutti gli animi sono avvinti ai nomi più luminosi delle loro tradizioni sacre.

Il presagio del Campanella si è dunque avverato: nel terzo secolo egli è risorto, ed è vivo ormai tra gli uomini vivi: vivi, perchè conoscono la loro storia. Nella quale grandeggia quel Rinascimento, che è la gloria della civiltà italiana e che nessuno rappresentò più compiutamente e più vivamente del Campanella.

II.

Non si leggono senza commozione le parole umili insieme e superbe della lettera che egli scrisse al Galilei dopo la prima lettura del *Dialogo sui massimi sistemi*: « Io oso a dire che se stessimo insieme in villa per un anno, s'aggiusteriano gran cose; e benchè V. S. sola è bastante, io mi conosco utile giunto a lei; e farei molte dubitazioni, non peripatetiche nè volgari, circa i primi decreti della filosofia. Dio non vuole; sia lodato. Queste novità di

verità antiche, di novi mondi, nove stelle, novi sistemi, nove nazioni etc. son principio di secol novo. Faccia presto Chi guida il tutto. Noi, per la particella nostra, assecondamo »[1]. In una delle sue ultime opere[2], intesa a dimostrare la necessità di una filosofia nuova, veramente cristiana, che la rompesse una volta con quelle pericolose dottrine degli antichi Greci, segnatamente di Aristotele, che anche i filosofi antiscolastici del primo Rinascimento s'erano indugiati a vagheggiare, interpretare e difendere, questo sentimento delle grandi novità che avevano cambiato affatto l'aspetto del mondo fisico e morale mediante le scoperte geografiche, i viaggi e le relazioni dei viaggiatori circa i costumi, le lingue e le credenze dei popoli ignoti agli antichi, e le scoperte di nuove stelle e accidenti celesti, e le nuove intuizioni del sistema cosmico, che capovolgevano le idee fin allora universalmente ricevute e messe a fondamento di tutta una concezione, non pure fisica, ma metafisica, religiosa e morale del mondo e dell'uomo; questo sentimento riempie l'animo del Campanella di entusiasmo e di slancio. « Tutta la filosofia », egli dice, « si deve rinnovare. Chi lo nega, e neghi che è stato scoperto un nuovo mondo, e stelle e pianeti nuovi, e mari e animali e terre abitate e religioni ».

III.

Egli ama scrivere i suoi trattati nel suo italiano rude, di getto, tinto di calabresismi; e gli amici, desiderando diffonderli e non trovando modo di stamparli in Italia, lo esortano a tradurli nella lingua comune ai dotti d'ogni

---

1 In GALILEI, *Opere*, ed. naz., XIV, 366-67.

2 *De gentilismo non retinendo*, Parigi, 1636, p. 6.

nazione, in latino: come a dire, a spogliarli di ciò che nel suo scrivere era più personale e più suo, insieme coi ricordi e le allusioni ai luoghi più caramente diletti, ai familiari e ai casi della sua vita privata. Ed ei si rassegna alla dura fatica, senza, per altro, andare in cerca di classiche eleganze, contentandosi di un latino grosso e quale potevasi correntemente parlare in una scuola di quei conventi calabresi, in cui aveva passato la sua prima giovinezza e fatti i suoi studi. Ma, in compenso, l'animo gli trabocca pure nel verso, in un impeto di poesia aspro ma possente: con accenti danteschi, come, dopo Michelangelo, non se n'erano più uditi; con la stessa ispiratrice speranza di Dante, di creare un mondo nuovo, chiamare a vita una nuova progenie. Crearlo in questa Italia, di cui al nostro filosofo tumultuano in petto le memorie gloriose, recenti ed antiche, e a cui egli vorrebbe con l'esempio e col canto, con l' insegnamento e con l'azione, restituire la prisca e fatale grandezza.

La gran donna, ch'a Cesare comparse
sul Rubicon, temendo a sè rovina
dall' introdotta gente pellegrina,
onde 'l suo imperio pria crescer apparse.

Sta con le membra sue lacere e sparse
e co' crin mozzi, in servitù meschina.

Così un ricordo lucaneo e la realtà storica gli rappresentano l' Italia politica del suo tempo. E l' Italia letteraria ? La stessa prostrazione e servitù: e i poeti incapaci di liberarsi dalla vecchia materia poetica, dalle tanto abusate favole greche:

Grecia, tre spanne di mar, che di terra
cinto, superbia non potea mostrare,
solcò per l'aureo vello conquistare
e Troia con più inganni e poca guerra;
poi tutto il mondo atterra
di favole, e di lui succhia ogni laude.

> Ma Italia, che l'applaude,
> contra se stessa e contra Dio quant'erra!
> Ella, che mari e terra, senza fraude,
> con senno ed armi in tutto il mondo ottenne,
> e del cielo alle chiavi alfin pervenne!

Cristoforo Colombo, audace ingegno, compie col corpo un viaggio, che altri, poeti teologi filosofi, non avevan saputo neppur con la mente; getta a Cesare e a Cristo un ponte fra due mondi, e conquista l' Oceano. Ebbene, in suo luogo continua a esser celebrato un vile Tifi. Il Vespucci, nato in città «nido di scrittori illustri», dà nome a un nuovo mondo: ma dei poeti chi ne è ispirato a cantarne la gloria? Tutti giacciono nel «favoloso intrico» degli dèi falsi e dei falsi eroi di Grecia. Gli antichi legislatori di Roma, di Etruria, della Magna Grecia dimenticati. E chi n' ha colpa?

> Italia, sepoltura
> de' lumi suoi, d'esterni candeliere;

Italia, che non cura Telesio «per amor d'un Schiavone» (Aristotele); e perseguita

> quel di cui l'aurora
> gli antichi occupa, e Stilo ingrato onora.

Italia, infetta da private invidie e interessi, che la fan serva degli stranieri, pronti a fomentare le sue interne discordie; ignara della sua virtù, già splendida a' tempi di Roma, in lettere e in armi più feconda

> Che l'universo tutto quanto insieme;

per non dire della moderna Venezia, fiera e superba Venezia, incurante delle favolose glorie di Grecia:

> Venezia, onor di virgini e di spose
> nuota in mar, rugge in terra e vola in cielo
> pesce, leon alato col Vangelo.

Per svegliare quest' Italia, Campanella invoca la Musa latina, e la invita a prendere la barbara lingua, il nostro idioma nuovo:

> Tanto più, che il fato a te die' certo favore,
> perchè, comunque soni, d'altri imitata sei:
> d' Italia augurio antico e mal cognito, ch'ella
> d' imperii gravida e madre sovente sia.

Il Carducci, ai nostri giorni rinnovatore felice della metrica antica e dei saggi del Campanella ammiratore, non avrà alla stessa impresa così alto e potente motivo come questo del filosofo poetante, credo [1], sui trent'anni, a Roma, nelle carceri del Sant' Uffizio per rievocare la grande, la forte poesia di Roma signora del mondo:

> Musa latina, vieni meco a canzone novella:
> te al novo onor chiama quinci la squilla mia,
> sperando imponer fine al miserabile verso
> per te tornando al già lagrimato die.
> Al novo secol lingua nova instrumento rinasca:
> può nova progenie il canto novello fare.

Quando, nel fondo della sua prigione in Castel dell' Ovo, nel 1611, può aver notizia del *Nunzio Sidereo* e delle meraviglie di cui vi si dà ragguaglio, il cuore gli balza in petto di gioia e di orgoglio. Era un altro fierissimo colpo all' inviso aristotelismo, un altro sicuro indizio della rinnovazione del secolo; e poi era una nuova palma toccata al genio italiano. E si congratulava con Galileo della nuova splendida gloria nazionale: « Mi sdegnavo », gli scriveva nel suo solito latino, « con questa nostra Italia, madre dell' impero e tribunale della Santa Chiesa, e pur tributaria degli stranieri in

---

[1] *Poesie*, ed. Gentile[2], p. 203. Nella nota (p. 204) si accenna bensì alla « fossa » di S. Elmo, di Napoli. Ma la nota, come tutta l'esposizione, è di data certamente posteriore.

ogni altra scienza: quasi padrona che avesse chiamato al proprio servizio delle ancelle, le quali poi avessero messo superbia e spadroneggiassero. Talchè Aristotele era divenuto l'oracolo dei filosofi, Omero dei poeti, Tolomeo degli astronomi, Ippocrate dei medici. Virgilio stesso cedette agli altri popoli il primato dell'arte, dell'eloquenza e della scienza, solo contento che ai Romani fosse riservata l'arte della guerra, del diritto e del governo:

> Tu regere imperio populos, Romane, memento
> (Hae tibi erunt artes) pacisque imponere mores,
> Parcere subiectis et debellare superbos.

Ma anche quest'arte è ormai migrata agli spagnuoli e ai tedeschi; e a noi non è rimasta più lode di sorta, e i nostri poeti non cantano più che gli dèi e gli eroi de' gentili. E pure, *profecto viget adhuc imperium Italicum*: il romano Pontefice sovrasta a tutti i principi della terra, e la teologia romana detta leggi a tutte le scienze. A tutto il mondo è nota la virtù italiana, a sè sola ignota. E anche nelle dottrine inferiori (alla teologia) l' Italia supera tutti; resta che licenzii le ancelle e si serva de' suoi. Telesio ha discacciato a buon diritto Aristotele; ma ciò malgrado, ancora si rendono onori ai costui funerali. Virgilio e Dante hanno offuscato Omero; in Celso l' Italia ha il suo Ippocrate, in Plinio il suo Dioscoride: nell'astrologia Cardano sconfisse gli arabi. In astronomia Tolomeo e Copernico ci facevan arrossire; ma ora tu, uomo famosissimo, non restituisci a noi la gloria dei Pitagorici rubatici da' subdoli Greci, risuscitando le loro dottrine, ma col tuo splendore estingui la gloria di tutto il mondo. *Et vidi caelum et terram novam*, dissero l'Apostolo e Isaia; e noi non vedevamo; ma ecco, tu purgasti gli occhi degli uomini, e mostrasti il nuovo cielo e la terra nuova»[1].

---

1 Galilei, *Opere*, ed. naz., XI, 23-4.

IV.

Nell' Italia della fine del Cinquecento o del primo Seicento nessuno, nè tra gli uomini di Stato nè tra gli scrittori, ha sì alto e fermo concetto della dignità e del destino nazionale. Ma nessuno, in quel tempo, nè in Italia nè fuori d' Italia, neppure l'altro grande domenicano che col Campanella pare abbia avuto comuni nel 1595 gli ozi forzati e tristemente meditabondi di Tor di Nona, il carcere romano del S. Uffizio, « ròcca sacra a tirannia segreta »[1], neppure, dico, Giordano Bruno, l'altro eroe e martire del nostro Rinascimento, ha così profondo e vibrante il sentimento dell'avvenire: del secolo che si rinnova, e si rinnova per opera del pensiero.

Telesio è stato anche da Bacone celebrato come il primo degli uomini moderni. Ma egli si contenta di guardare e di vedere con nuovo occhio la natura intesa per la prima volta, com'ei dice, *iuxta propria principia*. E perciò dallo stesso Bacone la sua filosofia fu definita come una filosofia pastorale[2], senza cioè interessi umani, sociali, storici, politici. Bruno, senza dubbio, ha respiro assai più ampio; e nella sua natura palpita pure una forma d'umanità; poichè essa gli si spiritualizza tutta in una concezione monadistica del minimo identico al massimo, cioè infinito, che precorre a Leibniz. Così, in certa guisa, la natura bruniana ha dell'umano; ma essa non ha storia, non ha Stato, non volontà e passione politica. È un'umanità che non si ritrova, qual'essa è in concreto, in questa vita a cui ci legano i nostri interessi, e in cui tutti ci sforziamo di attuare i nostri ideali. Sicchè noi, leggendo Bruno,

---

[1] *Poesie*, ed. Gentile[2], p. 120.

[2] Vedi il cap. su B. Telesio in questo stesso volume.

seguendolo nella sua vita randagia in traccia della verità che lo *innamora*, fino al processo che lo piomba nel buio, e al rogo ch'egli ascende animoso con la coscienza di adempiere un solenne ufficio storico, noi, dico, non sapremmo raffigurarcelo a prender posizione tra gli avvenimenti e le forze politiche contemporanee, e neppure a costruire per suo conto un programma d'azione. Il suo mondo non è quello. E quel mondo di uomini, di leggi, d' istituti e di forze, che rimane fuori dei quadri del suo pensiero e degl' interessi del suo spirito, è poi il mondo in cui egli s'abbatte infine con l' ingenuo candore d'un fanciullo ignaro, e che perciò lo stritola. L'avrebbe certamente stritolato lo stesso, se egli si fosse accinto a combatterlo apertamente; ma egli, come tanti altri pensatori contemporanei e anteriori, e soltanto in modo anche più tipico e storicamente significativo, visse nell' ingenua convinzione, chiaramente manifestata nell' interrogatorio di Venezia, che quel mondo non lo riguardasse, e che ei potesse liberamente filosofare dentro la sfera chiusa del suo pensiero. Guardate anche Galileo, non soltanto ne' suoi libri, che, concernendo fatti celesti e schemi e formule matematiche, non possono riferirsi a cose umane, e tanto meno a rapporti sociali e civili; ma nelle sue lettere, nelle sue lucubrazioni intorno alle relazioni della scienza con la religione rivelata, nella sua stessa vita. Egli, uomo e pensatore, è il modello perfetto del *letterato*, come allora si diceva in Italia anche lo scienziato e il filosofo, e si continuò a dire anche nel secolo XVIII: del letterato, che fu nel Rinascimento l'erede del filologo umanista del secolo XV; quando il Medio Evo cadde e lo spirito umano prese ad elaborare il concetto della vita, che distingue la storia moderna: il concetto della libertà interiore assoluta, quale si può concepire soltanto se si prescinde da ogni trascendente [1].

---

[1] Cfr. sopra pp. 184 sgg.

E l' Umanesimo potè avviarsi per questa nuova via, quando, oppresse le libertà comunali e formate le signorie, ogni città veniva in mano ai tiranni, e battute, ad opera specialmente degli ordini mendicanti, tutte le eresie, si veniva rinsaldando, nella Chiesa e, per la Chiesa, mediante il braccio secolare del potere laico assoggettato spiritualmente a lei, la catena infrangibile dei dommi religiosi. Vi si potè avviare per questa ragione: che il mondo dell'umanista si spiccò nettamente e divise da quello reale, dominato dallo Stato e dalla Chiesa a un tempo; e fu un mondo antico, o senza tempo, storico o poetico, un mondo della memoria o dell' immaginazione, radicalmente distinto dal mondo presente e vivo. Un mondo, come oggi si direbbe, cerebrale, in cui l'umanista trasferì idealmente tutto se stesso, perfino i suoi interessi religiosi e politici, per vivervi dentro idealmente, e pur con pienezza di passione, tutta la sua vita, libero da ogni legame con quell'altro mondo, in cui egli poteva senza scrupolo e senza noia restare al servizio del suo signore, pagato come un qualunque altro servitore. Allora la scienza si separò dalla vita, come non era mai accaduto, tranne casi individuali, nè nell'antichità nè nell'età di mezzo. Allora la poesia diventò affare d' immaginazione o fantasia che non abbia nulla che fare con l'uomo che ha una sua fede e una sua opinione di cittadino. Non si ebbe più un poeta come Dante, uomo intero, che porta tutto il suo mondo, dove batte il suo cuore di uomo coi suoi amori e i suoi odii e le sue salde convinzioni, fin nell' inferno e nel cielo della sua fantasia. Nacque la teoria della forma dell'arte, indipendente dal contenuto; e quella dell' imitazione, per cui l'arte degli antichi potè essere pure l'arte dei moderni. E risorse la vecchia rettorica, che gli antichi avevano inventata nel periodo della decadenza. E venne in grande onore la grammatica e l'erudizione. Ma si formò pure l' ideale dello spirito sopramondano, che è quello cui spetta di

spaziare nell' infinito dell'arte e del pensiero, senza vincoli di spazio e di tempo, di leggi e condizioni contingenti; dove sono le cose eterne, a cui tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutte le nazioni aspirano come a termine essenziale d'ogni loro attività. Ideale, che solo nell'arte, espressione del sentire individuale, qual che esso sia, per se stesso, ottenne allora il suo intero appagamento; e in ogni altra forma di vita spirituale potè essere perseguito solo in quanto questa vita si spiegasse dentro i limiti che son propri dell'arte: dentro cioè alla fantasia, ossia a un mondo che non fosse da rappresentarsi come reale, come il vero mondo, conosciuto attraverso la percezione o la divina rivelazione, e retto per mezzo dell'ordinamento politico o religioso. Così anche la scienza, anche la filosofia fu letteratura. E si rinnovò quella dottrina della doppia verità, che i filosofi eterodossi medievali avevano escogitata per accogliere e insegnare dottrine contrarie ai dommi, senza rinunziare perciò alla loro fede o essere espulsi dalla Chiesa. Della quale dottrina quella di Bruno, di Galileo e dello stesso Campanella, ripresa poi dallo Spinoza e dai cattolici modernisti degli ultimi tempi, circa la doppia rivelazione divina, nella scrittura o nella natura, e la conseguente indipendenza della ricerca scientifica dalla teologia, è un corollario.

V.

Letterato, in questo senso, per eccellenza, è, dunque, Galileo, pronto a concedervi tutto, se gli lasciate la gioia di fabbricarsi il suo cannocchiale e di guardarvi dentro, e poi di ragionar liberamente sulle sue scoperte, e di applicare all'esperienza sensata la geometria; e insomma se lo lasciate senza molestie a leggere il gran libro della natura, che è tutto il suo mondo. Dove non si vedono più libri scritti, nè quindi la Scrittura sacra; dove non

c' è posto nè pel Granduca suo padrone, nè per quella sua benigna Granduchessa madre, nè per quel cocciuto sragionatore di Urbano VIII, nè per quel loico tremendo del cardinal Bellarmino. Egli non esita a profferirsi servitore umilissimo di tutti questi signori; e a sottomettersi magari all'ammonizione del 26 febbraio 1616 che gl' ingiunge d'astenersi dal professare che il sole è fermo e la terra si muove; pensando che un accomodamento ci dovrà essere anche col Papa e con gl' inquisitori: purchè egli nel segreto del suo spirito insonne prosegua le sue speculazioni, che sono la sua vita. In tutto il suo carteggio e in tutta la biografia non si sorprende uno scatto, un accenno, un accento che mostri, di là dal letterato, l'uomo. L'uomo, dico, che si accampa tra gli uomini e al cospetto di Dio. Se esce dalla sua filosofia naturale e da' suoi teoremi di meccanica, scriverà qualche capitolo giocoso, parteciperà alla disputa tra i partigiani dell'Ariosto e quelli del Tasso. Sempre mondo di letterati; del quale quanti sono che attendono ai negozi del mondo, dell'unico mondo reale, o dell' *altro mondo,* sorridono.

E l' ideale del letterato, come altri frutti del nostro Rinascimento, passò dall' Italia alle altre nazioni. Anche Bacone, anche Cartesio, i grandi novatori della filosofia europea, sono, in questo senso, letterati, ancorchè il primo partecipasse alle cose politiche del suo tempo. E quell' ideale si è modificato, più tardi, ma non è più morto. Poichè anche oggi abbiamo il filosofo letterato che a causa della filosofia si crede licenziato dai doveri del cittadino e dell'uomo, e distingue la teoria dalla pratica, felice di ascriversi alla prima per sottrarsi alle fatiche, alle lotte, alle responsabilità, ai fastidii della seconda. Ma questo filosofo non appartiene alla « nuova progenie » invocata da Campanella.

Al quale bensì può raccostarsi, per certi rispetti, Niccolò Machiavelli, che, a differenza degli stessi scrittori politici del suo tempo e posteriori, ha gli occhi bene aperti

sul presente, sulla realtà effettuale, com'ei dice, delle cose e degli uomini; ed ha pure un'accesa idealità in fondo all'anima, un suo programma, una sua passione veemente. E infatti Campanella non si scorda mai di lui, e lo combatte accanitamente, poichè si occupano dello stesso problema e non vanno d'accordo nella soluzione: il fiorentino restando al concetto di Stato come forza, per dirla con parola d'oggi, e il calabrese mirando più in là, allo Stato etico, dotato di un valore fondamentalmente morale e religioso. Ma Niccolò Machiavelli, col suo sogghigno verso i profeti disarmati come fra Girolamo, non può paragonarsi a Campanella quale rappresentante dello spirito del Rinascimento rivolto all'avvenire, e iniziatore del secolo che si rinnova. Anche l'ideale di Machiavelli è letterario, se si considera che egli concepisce lo Stato come opera d'arte, che la virtù dell'individuo possa creare. Il suo individualismo lo estrania da quella realtà effettuale, a cui egli guarda; e fa del suo programma d'azione una costruzione teorica, al servizio della quale infatti non pone la sua vita. In Campanella, invece, c'è Machiavelli e c'è Savonarola: la costruzione dell'intelletto congiunta con l'ardore della volontà; la politica, che è poi tutta una filosofia, s'è fatta uomo, fiera d'una sua coscienza eroica, che affronta in pieno la realtà tutta, naturale ed umana, e intende con fede indomabile a trasformarla, armata del pensiero.

VI.

Tutti i due secoli di rinnovamento che gli sono alle spalle, il Quattro e il Cinquecento, risuonano in Italia di voci or fioche e sommesse, or alte e squillanti, che, celebrando la potenza dell'uomo, e cioè del pensiero che è il suo privilegio, tendono a incuorargli una energica e potente fede nelle proprie forze, destinate a rinnovare il mondo ed instaurare, col dominio della natura sempre

meglio conosciuta e quindi più sicuramente padroneggiata e col progressivo perfezionamento di tutti gl' istituti umani, quel regno dell'uomo che Bacone auspica, e che è il cristiano regno dello spirito, come immanentisticamente l' intende il pensiero moderno: mondo della ragione tutta spiegata, come pure diceva il cattolico Vico. Mondo, questi ci avvertirà, fatto dagli uomini, nei quali, mediante il senso comune, agisce la Provvidenza divina; fatto, cominciarono a ritenere e dissero sempre più fermamente gli scrittori dell' Umanesimo e del Rinascimento, dall'uomo che, come tale, come essere che pensa, non è uno tra gli esseri della natura, tutti soggetti a leggi immutabili e fatali, ma è una libera attività, creatore, e quindi arbitro del mondo suo. Ma coteste voci esaltatrici dell'umana potenza, giunte al Campanella, ascoltate con animo disposto da una nuova grande filosofia, scuotono profondamente tutte le sue fibre; e si raccolgono e potenziano in un canto magnifico, che è l' inno più ispirato che sia mai sgorgato da petto d'uomo in lode del Pensiero. Ricorre, come s' è detto [1], in abbozzo o in forma più o meno matura e perfetta, quattro volte ne' suoi scritti: nel *De sensu rerum*, nell'*Atheismus triumphatus*, nelle *Poesie*, nella *Metafisica*: era una corda pronta sempre a vibrare nel suo cuore. Ognuno deve aver letto, o deve leggere la saffica *Della possanza dell'uomo*, dove si dice chi è e che fa questa « immagin bella » di Dio, « ch'uomo s'appella ». Egli è nato di fango, senza senno, inerme, ignudo, tra tanti animali più forti, vestiti di pelo o squamme, veloci, armati di artiglio o corno. Ma poi vien per lui l'ora del sapere, che ne fa un secondo Dio, in questo basso mondo.

E, dio secondo, miracol del Primo
egli comanda all' imo, — e 'n ciel sormonta
senz'ali, e conta — i suoi moti e misure
e le nature.

[1] Vedi sopra p. 68.

Conosce tutte le stelle, e i loro influssi, sì che indovina il futuro. E conosce l'aria, l'acqua, la terra; e domina quindi e governa le forze di questa natura:

Il vento e 'l mar ha domo — e 'l terren globbo
con legno gobbo — accerchia, vince e vede,
merca e fa prede.

Merca e fa prede; a lui poca è una terra.
Tuona, qual Giove, in guerra — un nato inerme;
porta sue inferme — membra e sottogiace
cavallo audace.

Cavallo audace e possente elefante:
piega il leon innante — a lui il ginocchio;
già tirò il cocchio — del roman guerriero:
ardir ben fiero!

Ogni ardir fiero ed ogni astuzia abbatte,
con lor s'orna e combatte, — s'arma e corre.
Giardino, torre — e gran città compone
e leggi pone.

Ei leggi pone, come un Dio. Egli astuto
ha dato al cuoio muto — ed alle carte
di parlar arte; — e che i tempi distingua
dà al rame lingua.

Anche la scimmia e l'orso han mani; ma l'uomo solo maneggia il fuoco:

ei solo
si alzò a tal volo.

Si alzò a tal volo, e dal pianeta il tolse;
Con questo i monti sciolse, — ammazza il ferro,
accende un cerro, — e se ne scalda e cuoce
vivanda atroce;

vivanda atroce d'animai che guasta:
latte ed acqua non basta, — ogn'erba e seme
per lui; ma preme — l'uve e ne fa vino,
liquor divino.

Liquor divino, che gli animi allegra.
Con sale ed oglio integra — il cibo, e sana.
Fa alla sua tana — giorno quando è notte:
oh leggi rotte!

Oh leggi rotte! ch'un sol verme sia
Re, epilogo, armonia, — fin d'ogni cosa.

Leggi rotte nella natura, in forza, secondo il Campanella, della *virtù ascosa* nella medesima; virtù che ne dirige e sostiene il corso ordinario, ma interviene pure talvolta in forma eccezionale nel miracolo: «gloria propria» di Dio, che fa bensì copia di sè all'uomo. Il quale perciò richiama a vita i morti, passa i mari a piede asciutto, predice il futuro, e ascende con Elia o S. Paolo alla stessa scuola di Dio; e svela insomma i divini misteri:

e truova
con manifesta pruova — Cristo a destra
della maestra — Potestate immensa.
Pensa, uomo, pensa.
Pensa, uomo, pensa; giubila ed esalta
la Prima Cagion alta; — quella osserva,
perch'a te serva — ogn'altra sua fattura [1].

Il pensiero, creatore e signore del mondo, è dunque pensiero umano, ma è primieramente pensiero divino. Campanella ripete la fede nella sua propria potenza riformatrice e instauratrice d'un nuovo mondo dalla sapienza creata «diffusa in ogni ente impregnata dall' intelletto divino» [2]: figlio, com'ei dice, del primo Senno e di Sofia.

Essa mi nutre, al suo marito pia:
e mi trasfonde seco, agile e snello
dentro ogni tutto, ed antico e novello,
perchè conoscitor e fabbro io sia.

VII.

Infatti «dal divino Senno aiutato, il savio penetra, con esso lui, quasi volando, tutte le cose fatte e fatture».

---

[1] *Poesie*, ed. Gentile[2], pp. 186-88.

[2] *Ivi*, p. 21.

Senno, Sofia, pensiero umano son tutt'uno. Questo pensiero dirà perciò:

> Di cervel dentro un pugno io sto, e divoro
> tanto, che quanti libri tiene il mondo
> non saziâr l'appetito mio profondo.
> Quanto ho mangiato! e del digiun pur moro!

Più si ciba, e più ha fame:

> disïando e sentendo, giro in tondo;
> e quanto intendo più, tanto più ignoro.

Quale più evidente segno dell' infinità e divinità dello spirito umano? Il quale perciò, se vuol giungere a Dio, non si deve servire di sillogismi; che, come ripeterà nella *Metafisica*, sono quasi strali, che essi, e non noi, pervengono alla mèta; nè di autorità, che è come toccare un oggetto con mano d'altri; ma deve sentire dentro di sè la presenza dell' Infinito: illuiarsi, per dirla con Dante [1], incingersene. Che se ogni amore raddoppia le forze dell'anima, dirà in altro sonetto [2], l'anima che « è rinchiusa a questa scorza », ove si unisse d'amore a Dio,

> si faria un' immensa spera,
> che amar, saper e far tutto potrebbe
> in Dio, di meraviglie sempr' altèra.

In una delle canzoni « in dispregio della morte » dice, in un verso stupendo, che l'anima, uscita dal corpo,

> Snella per tutto il mondo e lieta vola [3].

Ma a questo sublime volo, per Campanella, che nel fondo del suo pensiero non crede alla morte, a questo volo, per cui l'anima non sale soltanto al cielo e scruta le di-

---

1 *Poesie*, ed. Gentile [2], pp. 29-30.
2 *Ivi*, p. 55.
3 *Ivi*, p. 161.

vine essenze, ma penetra e spazia « per tutto il mondo », la filosofia, che « rende al cielo » della verità, c' impenna l'ali in vita. E in altra canzone *Del sommo Bene metafisico* il Poeta con alta fede canta:

> Mai non si muore: godi, alma superba,
> l'obblio d'antica ti fa sempre acerba.
> Oh, felice colui, che sciolto e puro
> senso ha, per giudicar di tutte vite!
> Che, unito a Dio, per tutto va sicuro
> senza temer di morte nè di Dite [1].

Già il vivere è un continuo morire; ma appunto perciò morire è pur vivere; che è il bene sommo, la gioia divina che nessuno e niente può strappare, poichè anche il dolore, anche il martirio, è vita [2]: quella vita, che in Dio, al suo principio, e in tutte le creature, in tutto il suo corso, retto sempre dal soffio della vita divina, è unità di potere, sapere e volere: questa monotriade, che è lo spirito, questa attività onnipotente, creatrice, consapevole. Quindi l' indomito vigore di chi sa veramente, e perciò sa amare, e non conosce limiti che arrestino il suo infinito volere. Perciò Campanella, incatenato al suo Caucaso, si erge in tutta la fierezza della sua coscienza prometeica; e s'ascrive a fortuna le sue stesse miserie:

> Gran fortuna è 'l saper, possesso grande
> più dell'aver; nè i savi ha sventurati
> l'esser di vil progenie e patria nati:
> per illustrarle, son sorti ammirande.
>
> Hanno i guai per ventura, che più spande
> lor nome e gloria; e l'esser ammazzati
> gli fa che sian per santi e dèi adorati [3].

Il sonetto ha valore autobiografico. E non importa che talvolta egli assuma coi papi e cardinali e potenti

---

[1] *Poesie*, ed. Gentile[2], p. 92.
[2] *Ivi*, p. 80; cfr. p. 84.
[3] *Ivi*, p. 36.

il tono supplichevole della preghiera di chi è stanco di soffrire e anela alla luce, alla libertà, alla gioia d'una più ampia attività. Anche allora quella fede nel pensiero, che è la sua potenza, non vien meno. Ecco p. e. le dolenti parole d'una sua lettera scritta nel 1607 da S. Elmo al Papa:

« Per tanto, Santissimo Padre, sendo stato io otto anni in una fossa, dove non vedo cielo nè luce mai, sempre inferrato, con mal mangiare e peggio dormire, e con dolori di testa che casco spesso morto, e d'orecchie e di petto, oltre li tormenti asprissimi di corda, e dui polledri, e quaranta ore di vegghia con funicelli sin all'ossa e sedendo sopra un acutissimo legno, che secaro più [che] due libre di carne, e più che vinti di sangue in diverse volte m'usciro; e sanai miracolosamente; e con tanta pazienzia e miseria Dio mi tenne vivo, e per pazzia, dove non giovò la sapienza, e con speranze divine, mancando tutte l'umane; — devo oggi, dopo tanta penitenza, essere ascoltato dalla degnissima Madre Santa Chiesa e da Vostra Beatitudine ». Ma in questa stessa lettera alza la voce proseguendo: « O Santo Padre, la logica della Sapienza incarnata è questa: *a fructibus cognoscetis eos*. E perchè dall'ombre dell'arbor mio giudicano di me e dalle parole di nemici, e non dalli frutti e dall'opere mie? ».

Ma sopra tutto vuol essere ascoltato per le grandi verità, per le cose mirabili che egli può dire, se non lo si vuol combattere con ferri, fosse, boia, sbirri, tormenti e altre armi del genere, di cui egli è sprovvisto, sì piuttosto « con la ragione ». « E d'ogni cento loro darò cinquanta e la mano, e litigarò, e li vincerò con queste armi cristiane. O Santo Padre, tutta la vita mia fu studi reconditi e di verità naturali, politiche e divine; e sempre piena di guai e di persecuzioni. E sempre con pazienza

sono stato intra la santa Chiesa, benchè mille volte fui invitato d'andar in Francia e in Germania, e da' Veneziani in Turchia con l'ambasciatore per persuadere al Turco un gran negozio; e mai non l' ho fatto per lo gran desiderio e gioia c' ho delli studi miei ». I quali gli consentono di dire al Papa, che egli ha diritto ad essere difeso e salvato, perchè egli può far bene alla Chiesa e all' Italia: « Io son tanto inamorato della gloria d' Italia; e vedendo c' ha perduto la signoria del mondo, e che si serba il suo splendore solo nel Papato.... per ben della patria, come buon filosofo, son votato al sacrificio e martirio; e scrissi di ciò tanti libri » [1]. E tutti questi appelli e memoriali contengono un elenco dei molti libri scritti e delle grandi promesse che, grazie al gran sapere, è in grado di fare per l' Italia, per l' impero, per la cristianità, per una riforma universale. Nella stessa preghiera a Dio l'accento supplichevole s'alterna a quello del diritto che compete alla sua grande e privilegiata personalità:

A te tocca, o Signore,
se invan non m' hai creato,
d'esser mio salvatore.

. . . .

Signor, a cui son figlie
le pietose preghiere,
le tue gran maraviglie
e grazie in me non mostri;
faraile a' morti note ?
o il fisico a cantar tue glorie altère
risuscitar gli puote ?
o fia ne' ciechi chiostri,
chi narri gli onor vostri ?
o qui al buio alcun scerne,
tra obblio e perdizion, tue prove eterne ?

E par talvolta si muti in rimprovero:

— Libertà, Signor, bramo; —
e tu pur non m'ascolti,
ma volgi gli occhi altrove.

---

[1] CAMPANELLA, *Lettere*, ed. cit., pp. 52-53, 54, 56.

Povero io nacqui, e di miserie vengo
nutrito in mille prove;
poscia tra i saggi e stolti
alzato, mi trasvolti
con terribil prestezza
nella più spaventevole bassezza [1].

Anche a Dio, come ai potenti della terra, egli sa di poter promettere, in cambio della libertà, le meraviglie del suo ingegno e del suo sapere:

Se mi sciogli, io far scuola ti prometto
di tutte nazioni
a Dio liberator, verace e vivo,
s'a cotanto pensier non è disdetto
il fine a cui mi sproni;
gl' idoli abbatter, far di culto privo
ogni dio putativo,
e chi di Dio si serve e a Dio non serve;
por di ragione il seggio e lo stendardo
contra il vizio codardo;
a libertà chiamar l'anime serve,
umiliar le proterve.
Nè a' tetti, ch'avvilisce
fulmine o belva, dir canzon novelle,
per cui Siòn languisce.
Ma tempio farò il cielo, altar le stelle [2].

La coscienza del pensiero possente lo innalza sempre con irresistibile vigore:

Con vanni in terra oppressi al ciel men volo,
in mesta carne d'animo giocondo;
e se talor m'abbassa il grave pondo,
l'ale pur m'alzan sopra il duro suolo [3].

---

[1] *Poesie*, ed. Gentile [2], pp. 130-32.
[2] *Ivi*, p. 151.
[3] *Ivi*, p. 120.

VIII.

Or come si formò in lui quest'alta coscienza? A monsignor Antonio Querengo, che gli aveva dato alcun cenno di benevolenza e interessamento come ad uomo degno di esser paragonato per la vastità del sapere e l'acume dell'intelletto a Pico della Mirandola, Campanella, umile e superbo, scriveva dal suo « profondo Caucaso » l'8 luglio 1607: « Io, signor mio, non ebbi mai li favori e grazie singulari di Pico, che fu nobilissimo e ricchissimo, ed ebbe libri a copia, e maestri assai, e comodità di filosofare, e vita tranquilla; le quali cose fan fruttar mirabilmente un fecondo ingegno. Ma io in bassa fortuna nacqui, e dalli 23 anni di mia vita sin ad ora, che n'ho 39 da finir a settembre, sempre fui perseguitato e calunniato da che scrissi contra Aristotile di 18 anni; ma il colmo cominciò a 23, con questo titolo: *Quomodo literas scit, cum non didicerit*? Son otto anni continui che sto in man di nemici, e *per sapientiam et per stultitiam* sette volte dalla presentissima morte il Senno eterno mi liberò. E inanti a questi otto anni stetti in carcere più volte, che non posso numerare un mese di vera libertà, se non di relegazione. Ebbi tormenti inusitati e li più spaventosi del mondo cinque fiate; e sempre in timore e dolori. Nella gioventù mia non ebbi maestri, se non di grammatica, e dui anni di logica e fisica d'Aristotile, la quale subito rinegai come sofistica. E studiai solo tutte scienze da per me, e scrissi cose non volgari, e caminai per tutte le sette antiche e moderne di filosofi, di medici, di matematici, di legislatori e d'altri scienziati, nell'arti parlatrici e operatrici e conoscitrici, e sacre e profane d'ogni maniera. E nelle tribulazioni sempre più imparai; e trovai vero: *patientia probat viri doctrinam....*

« Ecco dunque il diverso filosofar mio da quel di Pico. Ed io imparo più dall'anatomia d'una formica o d'una erba (lascio quella del mondo mirabilissima) che non da tutti li libri che sono scritti dal principio di secoli sin a mò, dopo ch' imparai a filosofare e legger il libro di Dio. Al cui esemplare correggo i libri umani malamente copiati e a capriccio, e non secondo sta nell'universo libro originale. E questo m' ha fatto legger tutti autori con facilità e tenerli a memoria: della quale assai dono mi fè l'Altissimo, ma più ingegnandomi a giudicarli col riscontro del suo originale ».

Grande ingegno dunque quello del Pico e d'altri, ai quali il Campanella non crede potersi accostare: ma sviato per quel filosofare « più sopra le parole altrui che nella natura ». Gli « opinanti nelle scole umane » son tutti eguali, nè possono esercitare alcuna autorità sopra chi preferisce invece ricorrere alla stessa scuola di Dio, aperta nella natura, innanzi agli occhi di tutti. Lo stesso Lattanzio, lo stesso S. Agostino non negarono l'esistenza degli antipodi « per argomenti e per opinione » ? Ebbene, « un marinaro gli ha fatti bugiardi col testimoniar *de visu* ». Questo modo di filosofare, dice Campanella, « mi ha consolato l'animo; chè, fatta essamina di tutte le sette e religioni che furo e sono nel mondo, ho, come spero, assicurato più me stesso e tutti gli uomini delle verità cristiane e della testimonianza apostolica, e vendicato il Cristianesimo e liberato quasi dal Macchiavellismo e dall' infiniti dubbii che pungeno li cuori umani in questo secolo oscuro, dove tutti, filosofi e sofisti, religione, empietà e superstizione hanno equal regno e paion d'un colore » [1].

---

1 CAMPANELLA, *Lettere*, ed. cit., pp. 133-35.

IX.

La Natura: ecco l'assoluto, il Dio di Campanella. Quella Natura che Telesio, il Telesio de' suoi anni giovanili, che primo aveva additato una via di nuova e libera ricerca al suo spirito insoddisfatto e irrequieto, il Telesio teorizzatore poderoso, aveva considerata avente in se medesima i suoi principii, vivente per le proprie forze, e da studiare perciò in modo nuovo con più attenta osservazione delle sue stesse manifestazioni; quella divina Natura, a cui già avevano rivolto gli occhi religiosamente intenti i platonici di Firenze rinnovatori della filosofia alessandrina; Natura animata e tutta vibrante dello stesso alito divino, che avviva il pensiero dell'uomo per compiervi il ciclo della vita universa. Poichè questa è uno spiegarsi dell'Uno nella sterminata molteplicità delle cose create per raccogliersi da ultimo nella coscienza, nella conoscenza, nell'amore dell'eterno, e qui riattingere l'unità originaria, e quindi posare nell'eterna pace intellettuale del Dio che è coscienza di sè. La Natura di Bruno; Natura che è essa stessa Dio (*natura sive Deus*), e riempie l'animo del filosofo, che sente nel suo intimo la propria identità con essa, del mistico sentimento del divino che è pel filosofo nolano furore eroico, trasumanare e indiarsi, e sarà poi il celebre *amor Dei intellectualis* di Spinoza. Questa Natura, che concilia le speculazioni metafisiche degli antichi neoplatonici con le esigenze nuove della scienza naturale che vuol appoggiarsi all'esperienza sensibile; questo sacro codice di Dio, in confronto del quale tutti i libri scritti dagli uomini sono apografi che han bisogno di essere sempre corretti e purgati; questo è il gran concetto in cui finisce il Rinascimento italiano. Ed è il concetto fondamentale della filosofia di Campanella.

Questa natura non è la natura materiale, a cui guarda lo scienziato moderno, e che era stata pure il problema della filosofia greca prima di Socrate. Il mondo materiale per Campanella, come per i filosofi testè accennati da cui egli deriva, è l'aspetto estrinseco di un essere, la cui essenza è propriamente spirituale; perchè, come ragione di tutte le manifestazioni fisiche della realtà, è pensabile, cioè ideale, e si coglie quindi e conosce non cogli occhi del corpo, bensì nel profondo della coscienza, dove oggetto e soggetto della cognizione sono tutt'uno: lì dove noi non conosciamo propriamente cose, ma noi stessi; e ognun di noi può affermarsi, e dire: Io.

X.

Questa interiorità del nucleo sostanziale della natura (natura naturante) è intuita da Bruno, che perciò parla di una divinità interna a noi più che noi non siamo a noi medesimi; e perciò appunta ansiosamente gli occhi su quei mirabili secreti di geometria del divino Cusano provanti la coincidenza degli opposti e il massimo identico al minimo [1]: a questo minimo che ci si svela di dentro, nella sola individualità che a ciascuno sia veramente tale: la sua puntuale coscienza. Ma Campanella ne costruisce la metafisica e vi fonda su la teoria della conoscenza: due parti della sua filosofia così strettamente congiunte come il concavo e il convesso d'una curva. In lui acutissima la convinzione, e stavo per dire il senso, che l'uomo, il pensiero, se qualche cosa conosce e può conoscere, gli tocca partire da sè. Chi non conoscesse sè, chi non si possedesse, nell'oscura notte della sua perfetta inconsapevolezza non potrebbe al certo veder nulla fuori di sè. Noi possiamo dire di esserci e di guardare perciò

---

[1] BRUNO, *De la causa*, in *Opere ital.*, ed. Gentile[2], I, 260.

e conoscere come che sia il mondo, in quanto siamo per noi, ci sentiamo, sappiamo di essere. Essere e saper di essere sono lo stesso. *Notitia sui est esse suum.* Il mio essere è il mio conoscermi. E l'essere delle altre cose? Per me, il mio stesso conoscerle.

Io non posso uscire da me; ma in me c'è qualche cosa che limita il mio stesso essere, sicchè io sono e non sono; e in questa unità di essere e non essere, che è nel fondo di me stesso, c'è l'esser mio e l'essere alieno: tutto fuso e vivente nel senso. Che non è passività, modificazione interna da noi semplicemente vissuta. Campanella anticipa qui, in modo veramente sorprendente, concetti maturatisi assai più tardi nella filosofia moderna. Il senso per lui è pensiero, avvertimento d'uno stato interno (*perceptio passionis*); ma è pensiero che si rivolge al singolo, al concreto, al particolare, al *certo*, come dirà Vico, che in questo punto, e in altri, continua Campanella direttamente e senza soluzione di continuità [1]. Quindi il nostro filosofo è nemico delle idee generali astratte, degli universali come si diceva: e in ciò è non solo antiaristotelico, ma anche antiplatonico. È Campanella: un vero pensatore moderno che s'afferra strettamente al reale, alla vita che sola vive e palpita in noi, sempre varia, sempre diversa, sempre singolare e unica: nulla di costante, fermo, immutabile.

La realtà, questa immensa realtà naturale, eccola lì, nel brivido luminoso della coscienza, dove ognun di

[1] Cfr. GENTILE, *Studi vichiani*², pp. 34-35 [3ª ed., *Opere*, vol. XVI, Firenze, 1968, pp. 32-33]. Sui rapporti tra *Campanella e Vico* è tornato in un suo acuto saggio ANTONIO SARNO nel *Giornale critico della filosofia italiana*, 1924, p. 137; ma l'argomento merita di essere ancora approfondito. La dottrina delle primalità campanelliane compare in Vico la prima volta nella orazione del 1719 (*Autobiografia*, ed. Croce, p. 40). La ripresenta quindi l'anno dopo nel *De universi iuris uno principio et fine uno*, citando le *Confessioni* (XIII, 11) di S. Agostino. Ma veramente è più accosto a Campanella, sua vera fonte.

noi l'apprende di continuo e la sente e l'adora nel pulsare della propria vita, legata alla vita del tutto: un punto infinitesimo, ma in cui si radunano gl' infiniti raggi della circonferenza infinita del Tutto. Questa la Natura di Campanella. Che non è essa stessa, immediatamente, Dio; il quale ne è bensì il principio, e vi si attua dentro e vi si specchia. Dio che può tutto e tutto conosce, e fa tutto: *posse, nosse, velle* infinito (quale si rappresenterà in Vico). Giacchè il conoscere è prima di tutto poter conoscere; e conoscere vien ad essere poi un fare, operare. Giacchè chi sa, fa; e non può fare chi non sa; e chi non sa, non ha fatto: Dio, perciò, « primo ingegniero » (come pur ripeterà Vico) [1]. Quindi questo pensiero, in cui la natura essenzialmente consiste, non è un astratto mondo ideale, un oggetto possibile di una mente pensante, è un'attività creatrice. E tutta la vasta mole dell'universo può dall'esterno, guardata cogli occhi pigri del corpo, apparirci ferma e inerte: ma, speculata e veduta nel suo profondo, è una vita, un movimento eterno, a cui tutto partecipa.

Tutto, nella sua infinita varietà. Giacchè, precorrendo Leibniz, Campanella ha pur vivo il senso delle differenze profonde onde si distinguono tutti gli esseri in cui si spiega la potenza di Dio. Poichè ognuno è, ma non è tutto; e il suo non essere è l'essere d'altro. Quindi la diversità e la lotta; che alla radice è contrasto dell'essere col non-essere, e negli effetti è guerra universale di tutte le cose contro tutte le cose. Le quali, per altro, derivando da un unico fonte, tutte essendo (e perciò tutte potendo, conoscendo e volendo), concorrono in uno: e si accordano infine in un'universale armonia, che è nella natura anche fisica, e vuol essere il segreto della vita etica, morale, politica e religiosa dell'uomo.

Cose e uomini talvolta si presentano alla fantasia filoso-

---

1 GENTILE, *Studi vichiani*², p. 34 [3ª ed., *Opere*, XVI, Firenze 1969, pp. 32-33].

fica del Campanella come una grande commedia: in cui ogni ente ha la sua parte, e persegue i suoi fini particolari, ignorando (ma potendo pur conoscere) quei fini universali a cui intanto serve. La Provvidenza di Campanella anticipa quella di Vico, giusta quella che fu detta legge dell' eterogenia dei fini. E tutto insomma si combatte, e tutto s'ama: tutto diverso, tutto uno.

> La terra nostra di far giuoco e festa
> nullo tempo si resta — al sommo Dio;....
> Gioisce al rezzo, e 'l circondante caldo
> schifando, viver saldo — e freddo gode;
> rendendo lode — all'Eterno, eternarsi
> vuol, non disfarsi.
> Vuol non disfarsi. E 'l sol vorria disfarla
> non per odio; per farla — mole amica,
> seco l'intrica, — e con focose braccia
> cinge ed abbraccia.
> Cinge ed abbraccia anch'ella lui nel seno:
> chè, schifandolo, pieno — pur se 'l vede
> di calor: fede, — che al destin più incorre
> chi più l'abborre [1].

Fede, cioè testimonianza, che i contrari con la loro reciproca repulsione — si ricordi che il sole e la terra, nella filosofia telesiana, rappresentano le due contrarie nature agenti, caldo e freddo [2] — concorrono all'unità della vita. E perciò Campanella intona la sua « Salmodia che invita la terra e le cose in quella nate a lodar Dio e declara lor fine e la Providenza divina ».

XI.

Ma questa universale *concordia discors* non è soltanto la legge delle cose; sì anche degli uomini. Poichè l'uomo

[1] *Poesie*, ed. Gentile[2], p. 195.
[2] Vedi specialmente *ivi*, pp. 60-1.

dapprima tende leggermente all'egoismo, al «proprio amore», spinto dal nativo istinto a conservare il suo essere, e ad essere se stesso, in concorrenza con gli altri che sono la negazione dell'esser suo. E gli uomini, per questa naturale tendenza egocentrica, giunsero a pensare «Non aver gli elementi, nè le stelle, Benchè fusser di noi più forti e belle, Senso ed amor, ma sol per noi girare»; a ritenere «Poi tutte genti barbare ed ignare, Fuor che la nostra, e Dio non mirar quelle» («la boria delle nazioni» vichiana). Infine

Sè solo alfin ognun venne ad amare:

con la conseguenza che, trovando poi il mondo diverso da' suoi voti, altri s' inducesse a negar Dio e la Provvidenza. Quindi la corruzione d'ogni abito morale, la distruzione del vincolo essenziale del viver civile. La filosofia svela che il nostro essere, quello che amiamo, è l'esser del tutto, l'esser di tutti: l'esser del Padre, di cui, come insegna il Cristianesimo, tutti siam figli: tutti eguali: tutti «senso ed amor»: tutti spirito. E questo essere nostro, amato perciò veramente, non può dividerci, ma unirci, ancorchè sempre diversi l'un dall'altro, senza possibilità di confonderci insieme:

Ma chi all'amor del comun Padre ascende,
tutti gli uomini stima per fratelli,
e con Dio di lor beni gioie prende.
Tu, buon Francesco, i pesci anche e gli uccelli
frati appelli (oh beato chi ciò intende!);
nè ti fûr, come a noi, schifi e rubelli [1].

«L'amore universal, vero, divino» commenta il Campanella, «stima più il mondo che la sua nazione e più la patria che se stesso». È l'ideale di san Francesco? Sì, in quanto, come altrove [2] osservai, l'assisiate precorre

---

[1] Son. 9 e 10, in *Poesie*, ed. Gentile [2], pp. 33-34.

[2] *Studi sul Rinascimento* [2], pp. 1-4 [ora in questo vol., Parte seconda, I].

il naturalismo della Rinascenza: ma qui abbiamo il più maturo frutto di questo grande periodo storico: non più una acuta intuizione ispirata da un impeto d'amore, ma il corollario d'un vasto sistema filosofico. Con questa differenza notevolissima; che l'amore del Poverello pronto e risoluto a tutte le rinunzie per la conquista della libertà individuale, d'una libertà da individuo chiuso dentro se stesso, si risolve in un ideale di pace senza contrasti, di una concordia senza discordie; e Campanella invece, da uomo che guarda all'avvenire, e batte alla porta dell'età moderna, non vede pace ed amore se non a capo e come risultato della guerra:

> Guerra
> pone 'l fato, e disserra
> l'armonia cielo e terra.
> Ecco lite d'amor per amor farsi [1].

Non vede gioia, se non in fondo al dolore, nella vita e nella civiltà che è abnegazione e limite di sè, per un bene comune e superiore, nostro vero bene:

> Città abitar, che tanti gusti affrena;
> pugnar per lei [2]:

obbedire alle leggi della patria; morire, se occorre, per lei. Sopravvivere, sì, ma nei figli, che ci costano sacrifizi. Questa la virile concezione, tutta moderna, del Campanella.

XII.

Il quale non pensa soltanto, ma agisce. *Nosse* è veramente per lui *velle*. E questo suo naturalismo lo trae a un ideale politico-sociale: la città del sole. Ognuno sia

---

[1] *Poesie*, ed. Gentile [2], p. 60.
[2] *Ivi*, p. 79.

veramente fratello dell'altro, e tutti figli al comune padre: tutti eguali nei diritti e doveri, tutti diversi nelle forze e capacità, a cui diritti e doveri competono: tutti uniti ad attuare il divino disegno di un'opera distribuita ed armonica. Donde un ideale di unificazione di tutte le chiese e credenze religiose in una sola fede: nella fede naturale del sapiente, che interpreta gli ascosi vincoli onde tutto è dall'uno, e all'uno, prima e poi, ritorna. Una fede, che è la stessa religione cristiana, « tolti gli abusi »; ma è il fondo stesso della filosofia campanelliana; e sarà il primo anello d'una lunga catena di speculazioni religiose tra i razionalisti del XVII e del XVIII secolo, vagheggiatori d'una religione naturale, sottratta alle incrostazioni fantastiche delle religioni positive; ma nel Campanella conciliabile praticamente, senza difficoltà, con la stessa dottrina del Cattolicismo romano [1]: e base perciò di tutto un programma, in cui si venne sempre più temprando il suo pensiero di propaganda e conversione di eretici ed infedeli e unificazione delle chiese in un ovile sotto un pastore solo: il romano Pontefice.

---

[1] Niun dubbio, malgrado tutte le perplessità degli studiosi, che Campanella (come più tardi penserà Gioberti per la sua riforma cattolica) non vede contraddizione o dissidio insanabile tra la sua religione e la dottrina cristiana (e cattolica, se liberata dagli abusi). Basti questo luogo molto significativo della *Città del sole*, dove l' Ospitalario dice:

« Se questi che seguono solo la legge della natura sono tanto vicini al Cristianesimo, che nulla cosa aggiunge alla legge naturale se non i sacramenti, io cavo argomento da questa relazione, che la vera legge è la cristiana; e che, tolti gli abusi, sarà signora del mondo; e che però gli Spagnuoli trovarono il resto del mondo, benchè il primo trovatore fu il Colombo vostro genovese, per unirlo tutto ad una legge. E questi filosofi saranno testimoni della verità eletti da Dio, ecc. » (*Città del sole*, ed. Paladino, p. 59).

XIII.

Nè questi ideali rimangono per lui utopie astratte di mente speculativa e solitaria. Sono la sua fede d'uomo d'azione che ha una smisurata fiducia nelle proprie forze, e spia ogni parte del mondo, fra preti e frati e signori e contadini e Spagnuoli e i suoi Calabresi e gli stessi Turchi e Francesi, e tutti coloro che gli si muovono intorno; e cerca un piccolo angolo, un punto, ove egli possa inserirsi e far leva, e muovere gli animi, e attrarli a sè, e seco trascinarli a iniziar l'opera, a gettare le basi di questa universale repubblica, che sia tutta una città del sole, tutta animata dalla legge di natura, dallo stesso senno eterno, che muove il sole e l'altre stelle: quello spirito che palpita in tutti i cuori umani, e che solo i sofisti, gl' ipocriti, i tiranni si sforzano di soffocare.

Egli, Tommaso Campanella, è nato, sa di esser nato, a guerreggiare instancabilmente e a debellare questi «tre mali estremi», poichè è venuto «a divellere l' ignoranza» [1]. A divellerla nei sofisti e ipocriti, scrivendo e insegnando: nei tiranni, agendo. Questa la sua «voglia ardente» [2]. Questa la sua missione. Tutta la sua vita perciò è una congiura: anche dopo la sua cattura, quella triste sera del 6 settembre del '99, la sera del tradimento, alla Roccella; nei castelli di Napoli, a Roma, a Parigi, il suo animo non posa mai. Egli lavora sempre a tessere la sua tela, con tutto il suo essere proteso verso il trionfo delle proprie idee, tutto inteso con ogni accorgimento a trarre profitto da ogni sorta di strumenti (scolari, prelati, ministri, papi, re) che pare la Provvidenza gli offra.

---

[1] *Poesie*, ed. Gentile[2], p. 32.

[2] *Ivi*, p. 153.

È noto che il suo Cristo non era il crocifisso, ma il risorto, il trionfante [1]. Perciò eroicamente sostenne ogni tormento, senza arrendersi, senza piegare. Perciò rimane nella storia, non pure d' Italia, ma della civiltà, a mo' di torre che leva alta la cima verso il cielo. Carattere di ferro, retto da un pensiero, che in molti particolari tramonterà, ma nella sostanza vivrà, trionferà, animerà il mondo moderno.

Al confine tra la Rinascita e i tempi nuovi Tommaso Campanella redime l'uomo dell'età, pur gloriosa, ch'egli conchiude, da tutte le debolezze dell' individualismo, e del letterato fa una persona, un uomo, conscio della sua dignità e della sua missione sacra nella storia: un uomo dalla volontà inespugnabile, ancorchè tradito e solo, insidiato, perseguitato, percosso e stretto d'ogni parte da avverse forze implacabili. Solo, armato del suo pensiero; crocefisso, ma per risorgere al terzo giorno o al terzo secolo.

---

[1] *Poesie*, ed. Gentile[2], pp. 43-4 e nota.

PARTE SECONDA

I.

FRANCESCO D'ASSISI E IL RINASCIMENTO

Se ci si fa a ricercare il segreto del fascino che attraverso i secoli Francesco d'Assisi esercita presso tutte le genti sopra gli spiriti più diversamente temprati, malgrado ogni differenza di fede e di dottrine, convien considerare che questo fascino non si spiega con la poesia che s' irradia dalla sua figura e che illumina questa dolce regione che le fa da sfondo. Un uomo non sopravvive e non sale dal suo tempo e dalle condizioni storiche particolari della sua opera e del suo pensiero a rappresentare un tipo di umanità, se non ha incarnato qualcuna di quelle idee eterne che costituiscono la struttura universale dello spirito umano: idee che hanno anch'esse la loro storia poichè via via assumono atteggiamenti diversi in rapporto al movimento generale del pensiero, e però ad ogni determinato momento storico.

Francesco d'Assisi appartiene al Medio Evo; ma appartiene anche a tutti i tempi. Infatti è sempre vivo nei nostri cuori, e il suo nome risveglia taluni sentimenti o concetti profondamente impressi nello spirito umano. In che modo egli si stacca dal Medio Evo, ne varca i confini, e si protende verso l'uomo moderno?

Due le note principali della sua personalità: l'amore della povertà, e l'amore della natura. Due note, che si

riducono a due concetti che non sono nati con lui, e non sono caratteristici della sua persona, se non si definiscono nel significato speciale che assumono in lui, in rapporto alla storia italiana del suo tempo, quando, nel fermento spirituale dei Comuni, maturavano i primi germi del Rinascimento.

La povertà, come rinunzia e concezione negativa della vita, era stata molto tempo prima dell'Assisiate preconizzata in Oriente dal Buddhismo e in Grecia dalla filosofia cinica: dottrina infeconda di chi, disperato di intendere in che modo la personalità umana si possa svolgere in tutta la ricchezza delle sue determinazioni d'accordo con la natura che la circonda e pare la limiti nello spazio e nel tempo, consiglia all'uomo di chiudersi in sè stesso per sottrarsi al dolore e di spegnere perciò nel proprio petto ogni desiderio e ogni stimolo che tragga e spinga al lavoro e alla ricerca. Filosofia di decadenza.

La povertà francescana è altra cosa. Non è rinunzia, ma conquista: non è la triste e squallida solitudine dell'uomo che dispera d'ogni gioia, e si sforza di non bramarne; anzi è la gioia dell'anima liberata da ogni vanità esteriore e diventata consapevole del tesoro racchiuso in lei medesima. L'uomo si stacca sì dalle cose; ma dalle cose non più considerate come quella fonte dei piaceri per cui le cose sono desiderabili, alla quale non si credeva che l'uomo potesse mai dissetarsi, anzi come l'ostacolo negativo alla fruizione del gaudio puramente interiore dello spirito che ritrova tutta dentro di sè la sua vita vera. Che differenza tra il Buddho chiuso nella sua impenetrabile muta tristezza e il Poverello d'Assisi celebrante con frate Leone la sua perfetta letizia, che nessuno gli può togliere perchè scaturisce dal suo animo umile e santo! Orbene, questa povertà francescana è bensì un ritorno all'evangelico ideale di Gesù, ma di un Gesù che nel Vangelo veggono gli occhi acuti di Francesco, dopo il recente movimento spirituale dell'eresia. È una povertà

che risponde a un bisogno nuovo dello spirito; al bisogno di questo tempo, in cui l'arte comincia a fiorire mentre già rifiorisce più genuina l'educazione classica degli spiriti più colti: al bisogno di quest'età che è il vestibolo del Rinascimento. E contrassegna infatti una delle tendenze e delle idee fondamentali del Rinascimento, che, come si sa, fu essenzialmente estetico, elevando l'arte a ideale e norma della vita (non solo nella poesia e pittura e scultura e architettura, ma anche nella politica e in tutta la pratica della vita): intendendo per arte l'atteggiamento dello spirito che, staccatosi dal mondo delle cose esistenti e rivendicatosi astrattamente nella libertà assoluta della sua soggettività immediata, si costruisce un suo mondo, che è fantastico appunto perchè reale solo in rapporto a quella situazione astratta dello spirito. La povertà francescana è la libertà propria dello spirito artistico del Rinascimento.

Altra nota dello spirito francescano: l'amore, che non è più l'amore del solo prossimo come nel Vangelo, ma l'amore di tutte le creature, unite all'uomo nella universale fraternità derivante dall'unico Padre. Le *Lodi delle creature* o Inno al sole sono il canto di questo profondo sentimento panico, onde l'uomo, che per conquistare la sua libertà ha prima spezzati tutti i legami che lo avvincono alla realtà naturale circostante, ritrova la natura nel proprio cuore nell' identità di tutte le cose divine. Tutte divine: anche quelle che all'occhio dell'osservatore superficiale appariscono nemiche all'uomo e repugnanti alla stessa azione divina: per esempio la morte, « la sora morte » di Francesco. E questa è l'altra idea centrale del Rinascimento: l'altra più matura ispirazione, che dà luogo al naturalismo di Telesio, ma soprattutto di Bruno e di Campanella, la cui « natura » divina non ha nulla che fare nè con la « natura » dei filosofi greci, nè con quella della scienza moderna: essendo una natura tutta animata, e nella sua metafisica sostanza, tutta spirituale, e in questo

largo senso, umana, sì che l'uomo possa, nel suo profondo, immedesimarvisi, e possa nel profondo di lei ritrovarsi.

Francesco d'Assisi impersona, su i primi albori del Rinascimento propri dell'età comunale, queste due grandi idee destinate a trionfare nei secoli del maggiore splendore della civiltà italiana, per non più cadere, anzi trasformarsi e vivere eterne nello spirito moderno.

II.

LA FILOSOFIA DEL PETRARCA

I.

È stato detto, e a ragione, che col Petrarca incomincia una nuova èra. Con lui finisce il Medio Evo, e s' inizia l' Umanesimo, quindi il Rinascimento. A lui guardarono infatti come a maestro e padre spirituale tutti i primi umanisti, in cui fu viva la coscienza della svalutazione della cultura, del pensiero e degli ideali dell'età di mezzo, e vivo quindi il sentimento dell'uomo nuovo, che già s'era affacciato alla storia e intendeva a riempirla tutta di sè e della sua fervida attività. Specialmente gli umanisti di Firenze, come il Niccoli, il Bruni, il Bracciolini, dai quali derivò il Valla, e quindi il movimento più importante e storicamente più significativo della grande battaglia umanistica.

D'altra parte, non senza ragione, dalla più recente storiografia si afferma che, quando il Petrarca a mezzo il secolo decimoquarto e lungo tutto il quarto di secolo seguente iniziò e proseguì la sua polemica contro i rappresentanti della vecchia cultura medievale, l' Umanesimo era cominciato. Era cominciato col vagheggiamento commosso del sapere e dell'arte antica, greca e romana; e con l'avviamento di un'arte animata da un fresco e vigoroso senso della vita, quale si ripercuote e concentra nella individualità dell'artista; e nella nuova arte, nella nuova poesia, nel nuovo costume del Comune, s'era, più che avviata,

incamminata con la fede e con l' impeto della giovinezza, ed aveva fatto già trionfalmente un lungo tratto di strada, una nuova storia; che è appunto quella che dal Petrarca in poi si dilaterà dall' Italia per tutta l' Europa, creando il Rinascimento, quando l' Italia fu pel mondo il faro splendente d'ogni arte e scienza e culta umanità. A guardare Dante, che una secolare storiografia ormai incrollabile definisce come la maggiore espressione del Medio Evo, e che certamente del Medio Evo vive le maggiori aspirazioni con l'ardente passione della sua anima, con la somma del suo pensiero, con la sua massiccia fede e con la religiosità profonda di tutto il suo concetto della vita, quante volte si è tentati di staccarlo dallo sfondo di quel quadro storico, per renderci conto pienamente di quella potente sua individualità, ond'egli si compiacque sempre di farsi parte per se stesso, e flagellare col suo alto giudizio l' ignavia e la corruttela del suo tempo, e percotere le più alte cime, e liberare lo Stato, e quindi la volontà mondana dell'uomo, quale si attua ed esercita in un suo mondo d' interessi e di leggi costitutive della sua vita, da ogni soggezione trascendente; e mentre si volge reverente e ammirante verso i maestri antichi di sapienza e di poesia, è il primo a proclamare la necessità di un pensiero e di una poesia nuova, forma e forza del nuovo sentire dell' Italia, che già col suo volgare eloquio, e cioè con tutta una nuova anima, s'era distinta dal comune ceppo della romanità medievale, ed era una nuova nazione, con una sua personalità e un suo carattere. Allora Dante stesso, il poeta vichiano della ricorsa barbarie, ci apparisce gigantesca erma bifronte collocata a capo della grande strada della storia moderna: e ci pare che con una fronte egli guardi indietro per raccogliere e riecheggiare nella sua voce possente il tumulto delle passioni e delle contese, religiose filosofiche e politiche, del Medio Evo, e con l'altra guardi avanti, a noi, a questa nostra Italia, al mondo moderno, araldo e precursore della nostra fede.

II.

Eppure, quando si legge il Petrarca, e non soltanto i suoi trattati e il suo grande epistolario, ma le sue stesse Rime, non possiamo schermirci dal senso di qualche cosa di radicalmente mutato nello spirito italiano. È un altro interesse, un altro orientamento, un altro uomo. Alcune voci, già forti e solenni nella poesia di Dante, se non tacciono, riecheggiano sorde, vuote, rendendo vana ogni fatica o industria di critico il quale si sforzi di trovare, per esempio, nella poesia politica del Petrarca qualche cosa che risponda, sia pure in diverso tono, alle domande del grande predecessore. Le questioni (Papato, Impero, Italia) sono, *mutato nomine*, quelle; ma si sente che l'anima del Petrarca non è lì. La sua passione non si riversa, come quella dell'Alighieri, fuori dell' individuo, sulla società, sulle sue leggi, che sono dottrine e istituzioni, forze politiche e religiose, tutte radunate in un punto, centro del mondo, in cui l' individuo nasce, vive e muore. E perciò il Petrarca non cerca l'azione e la lotta: nè anche per raggiungere Dio che, essendo Dio non dell'uomo singolo nel suo segreto, ma di tutti nella Chiesa, dev'essere raggiunto da chi a lui aspiri sinceramente, di conserva con tutti gli altri, socialmente, secondo una norma e un sistema, da far valere attraverso sforzi e accordi di volontà molteplici.

La passione del Petrarca si raccoglie nell' intimo dell'anima individuale; voglio dire, dell'anima che si sequestra, com' è proprio della pura poesia, dal mondo, e dalla società, e dalla storia, per spaziare in piena libertà nel suo proprio interno immediato. Tale la sua poesia, pel contenuto a cui dà vita; tale il suo stesso pensiero, anche dottrinale; anche, a suo modo, filosofico; anche politico.

Ogni problema per lui ha valore e interessa in quanto è un problema personalmente sentito in connessione col temperamento di lui, nel mondo in cui egli si chiude, e in cui gli altri, gli attori della storia, antica e presente, entrano, ma come personaggi di una tradizione letteraria che il dotto vagheggia orgoglioso della propria erudizione, o come personaggi di un dramma, la cui attualità più che storica può dirsi fantastica, e cioè dotata propriamente della vita che il poeta gli conferisce con la energia creatrice della sua fantasia.

Egli non esce mai da sè. Dio stesso l' invoca e lo vede non di là da ogni umana apprensiva, sul suo trono inaccessibile, nell' Empireo, reggitore eterno dell'universo, già creato quando ogni uomo nasce e vi resta dentro, finchè non cessa di vivere, preso nel complesso delle necessità naturali che ne costituiscono la struttura, di là da ogni umano volere o desiderio. Lo cerca e sollecita nella sua stessa anima, conforto supremo alle angosce che tormentano sempre l' individuo che rimanga chiuso nella sua particolare individualità, e non affronta perciò la realtà, e non si concilia con essa. Anche Dio, come la Laura che egli idolatra ma senza pratica fedeltà, è un idolo del suo cuore irrequieto. Egli lo vagheggia e accarezza con le blandizie della sua sapienza e perizia artistica, con la consapevole virtù letteraria della sua raffinata cultura; ma non gli si prostra mai davanti, tremando sbigottito della sua grandezza incommensurabile e della propria assoluta nullità.

Un po' di umana superbia, di quell'alto sentire di sè che lo fece scoppiare in invettive non sempre dignitose e convenienti al decoro della sua alta fama e alla certezza già acquistata del proprio valore incontrastabile, contro chi ardì qualche volta rilevare i limiti del suo sapere e dare a lui dell' ignorante, non è difficile scorgere nel suo stesso atteggiamento religioso, che non è propriamente mistico, come tante volte è stato detto, e tanto meno

ascetico (ascetico il gaudente dannunziano canonico di Valchiusa, amante delle belle donne e della bella natura e di ogni squisita eleganza e dei codici rari e dell'arte sua ?); checchè egli si proponga di dimostrare e voglia farci credere di pensare nel suo *De contemptu mundi* o nel *De remediis utriusque fortunae*: giacchè i libri si leggono non badando a quello che con le parole gli autori si propongono di dirci, ma a quello che è effettivamente nell'animo loro, e che perciò infatti riescono a significare a chi sappia leggere. E l'accento del dialogo petrarchesco con S. Agostino non è in quello che egli, lettore del *De civitate Dei*, si fa insegnare contro la città terrena e ripetere contro la vanità d'ogni cosa mondana, a cominciare dalla natura dell'uomo, tanto quivi depressa a parole, quanto in realtà esaltata e nell'opera stessa e negli altri scritti del Petrarca. L'accento è nelle confessioni che Francesco, dal principio alla fine, fa ad Agostino. L'accento è piuttosto nelle parole con cui il primo risponde al rimprovero che il secondo gli muove, di desiderare più del dovere la gloria degli uomini e l'immortalità del nome: « Lo confesso apertamente, questa è la tendenza che non riesco, in alcun modo, a raffrenare dentro di me »[1].

La gloria infatti fu forse il suo ideale più sinceramente e profondamente coltivato e servito: la gloria, che è la più alta conquista e il più alto segno del valore di cui l'individuo può venire in possesso per virtù sua in questo mondo in cui si restringe la sua vita; almeno sempre che egli non abbia la forza di penetrare fino al fondo di se stesso, dove l'immanente ed eterno accoglie e risolve nel silenzio ogni rumore mondano, ancorchè consacrato in una storia indistruttibile. La gloria è dell'uomo consapevole del suo essere personale e del suo operare in conseguenza della particolare potenza della propria perso-

---

[1] PETRARCA, *De contemptu mundi*, in *Opera*, Basilea, 1581, p. 364.

nalità, ond'egli si eleva al disopra degli altri e li domina. Li dominerà con l'incanto della sua parola e della sua poesia, o col prestigio della sua morale dignità, o con l'autorità conferitagli dal suo potere: in ogni caso, con una forza, tutta sua, che lo fa solo, unico, con un mondo tutto chiuso nella sua individualità. Questa è la gloria, che fu la stella polare del Petrarca. E per questo suo ideale fu uno dei maestri delle generazioni italiane del Rinascimento.

III.

Ma non si cerchi nella sua poesia, come dicevo, quello che ci dà la *Divina Commedia*. Qui, nel poema divino, c'è Dio e il mondo che Dio governa, e in cui l'uomo non si fa il suo posto se non intende e non osserva la sua alta legge. Nelle *Rime* invece c'è un uomo: un uomo coltissimo e pur vivente in un suo mondo elementare: il mondo in cui ogni uomo naturalmente si trova, la natura; e nella natura che gli splende avanti e gli riempie il cuore, egli col suo sentimento proteso verso di lei, e segnatamente verso quell'essere che nel massimo ardore del suo sentire egli vede come l'essere che riassume e personifica tutta la natura: la donna. La donna, cioè, del suo cuore. L'altro di sè, suo complemento; in cui egli sente perciò se stesso, e a cui aspira con incontenibile desiderio come alla pienezza dell'esser proprio, alla necessità ineluttabile della propria vita quale gli preme nel cuore. Quindi le ansie, le gioie e gli scoramenti dell'amore; e quel tremore e quasi ribrezzo dell'infinito rinserrato in veste mortale, in un fiore che appassisce e si disperde, in una giovinezza che sfugge, in una vita che corre alla morte. Un mondo tutto fremito e dramma:

Ad una ad una annoverar le stelle
E 'n picciol vetro chiuder tutte l'acque....[1]

---

[1] Canz. *In quella parte dove amor mi sprona.*

Appunto, è uno sforzo continuo di chiuder l'universo nell'attualità della coscienza tutta presa dalla immagine amata.

Di pensier in pensier, di monte in monte....

l'anima «sbigottita» non ha mai posa. Perciò Laura muore; e pur torna sempre a vivere nel cuore e nella fantasia del poeta, che la contempla ed ama, lieto e sereno pur nel punto estremo del dileguarsi di lei:

Morte bella parea nel suo bel viso.

Qui è il mondo del Petrarca: nel suo cuore. Paragonate la sua poesia a quella dello stil nuovo, da cui la stessa *Commedia* dantesca procede, ampliandone gli orizzonti e allargandone il respiro; e sentite subito che qui siamo alla presenza di un uomo nuovo. Dal mondo trascendente od obiettivo, dallo stesso amore che è materia di pensiero, e cioè esso stesso pensiero — un pensiero dotto, laborioso, sottile, freddo, esanime — eccoci passati, d'un tratto, in un mondo dianzi sconosciuto; e che è lo stesso amore, non pensato, ma sentito; è lo stesso sentimento, lo stesso cuore dell'uomo. L'uomo non guarda più nè intorno nè in alto, fuori di sè; sente la ricchezza che ha in se medesimo, e si volge a sè, e dentro alla sua anima trova tutto, con mille e mille problemi da risolvere, con mille e mille cimenti in cui mettere alla prova il proprio valore.

IV.

L'uomo c'era, s' intende, anche prima. E c'era, ripeto, con la sua cultura, anche classica, ancorchè non arricchita tuttavia dai ritrovamenti numerosi della seconda metà del Trecento e del secolo seguente, e non elaborata da quella passione filologica da cui i letterati furono presi

dal Petrarca in poi; c'era il risveglio dello spirito popolare e l'aspirazione modernistica del volgare a sostituirsi al latino nella stessa letteratura colta; e insieme un'originalità di forme in ogni maniera d'arte, e quindi un riscuotersi della individualità che è la generatrice eterna di ogni arte; e c'era, nella realtà storica, un disgregarsi progressivo e disfarsi dell'assetto feudale dell' impero corroso dal germogliare spontaneo e vigoroso della nuova vita comunale.

Tutto questo, che è precorrimento e materia dello spirito del Rinascimento, c'era, ma mancava ancora qualche cosa, che è poi l'essenziale. Mancava la coscienza del divario, che doveva diventare abisso, tra il vecchio e il nuovo; la coscienza della rottura e del distacco della nuova cultura da quella delle scuole, del nuovo uomo dal vecchio. Nel Petrarca questa coscienza è acuta; e costituisce il principio vero e sostanziale del rivolgimento storico a cui egli dà un impulso vigoroso, e del quale ebbero un senso sempre più acuto i suoi continuatori. E questi, come accade, si schierarono anche più risolutamente contro il pensiero medievale e andarono orgogliosi di seguitare l' insegnamento del Petrarca come la bandiera d'una rivoluzione.

Fu infatti la rivoluzione per cui il Medio Evo continuò bensì nelle scuole dei frati e nelle istituzioni, che più o meno cercarono di sottrarsi al movimento della storia e di irrigidirsi in certe forme rispondenti a una posizione statica del pensiero umano ritenuta già perfetta. Le quali per altro poterono tuttavia resistervi, ma non a tal punto da non doversi in qualche modo rinnovare e sempre variamente atteggiare; almeno nella polemica, costretta in qualche guisa a servirsi delle armi stesse che veniva inventando il nemico da combattere. Il nemico, che non era poi altro che lo stesso pensiero umano, del quale anche gli attardati e gli stazionari dovevano pur sentirsi rappresentanti, e che procedendo nel suo sviluppo diventava

quello che si dice pensiero moderno. E si dice così, beninteso, pleonasticamente, perchè il pensiero è sempre moderno, cioè pensiero vivo; e altrimenti non è.

V.

Comunque, di questo pensiero moderno, che è infine la stessa civiltà moderna, il Petrarca è il padre, appunto perchè sa di essere l'autore di una rivoluzione. La sua polemica nei particolari potrà essere più o meno giustificata. Anzi, a dir vero, se si analizza e si valuta criticamente ne' suoi elementi, questa polemica ha un gravissimo difetto: quello di guardare a certi aspetti e forme del pensiero che combatte; il quale non è penetrato dal suo oppugnatore, non è studiato nel suo interno, non è rivissuto, come dev'essere ogni dottrina che si voglia efficacemente criticare, e quindi si deve in un primo momento far propria per poterne in un secondo momento dimostrare dall' interno l' inconsistenza. Ora il Petrarca combatte il Medio Evo e compie la sua rivoluzione in quanto s' è convinto, e induce altri nella convinzione, che la scienza che s' insegnava nelle scuole, tutta costruita sul fondamento di una filosofia che il pensiero cristiano, in sostanza, aveva mutuata dall'antichità classica, principalmente da Aristotele (almeno nella forma prevalsa nel secolo XIII), questa scienza era una scienza curiosa, materiale, ingegnosa, se si vuole, e destra negli artifizi dialettici di un intelletto sottile e irrequieto, e atta perciò all'esercizio e allo sviluppo delle virtuosità dell' intelligenza attraverso le complicazioni di una sofistica esornativa tutta scolastica; ma era una scienza vuota perchè ignara dei bisogni reali dello spirito umano, per la soddisfazione dei quali l'uomo medita e ricerca la verità. Il Petrarca ha un senso profondo di questo vuoto, e respinge perciò la filosofia ufficiale, com'oggi diremmo, del tempo suo. La re-

spinge, quantunque nè la conosca propriamente da vicino e ne abbia mai fatto oggetto di studi adeguati, nè abbia una filosofia sua da contrapporle. Soltanto, vede, e vede nettamente, che essa non è la filosofia di cui egli ha bisogno, e di cui possa avvantaggiarsi lo spirito umano com'egli sente profondamente che è fatto. Quello spirito umano, da cui la filosofia delle scuole aveva a poco a poco finito con l'astrarre o che, meglio, aveva finito col non veder più, tutta attratta com'era da quel mondo che con diuturna fatica investigava laboriosamente.

Il Petrarca si può dire non abbia una sua filosofia; cioè non abbia un sistema di idee in cui trovino la loro soluzione i problemi intorno ai quali si travaglia ogni filosofo che metodicamente rifletta su questo mondo a cui s' intreccia la sua esistenza. In lui nè un'etica, nè un'estetica; nè una filosofia della natura, nè propriamente una filosofia della storia; nè un concetto logicamente dedotto dell'uomo, nè un concetto di Dio. Ma in lui è una conversione totale del pensiero su se stesso, e quindi una radicale esigenza filosofica, di grandissima importanza storica per l'avviamento che essa, per la sua tempestività, diede al movimento generale dello spirito umano nei secoli seguenti. Non c' è la filosofia, ma c' è il problema della filosofia. Il problema, che può parere da meno, e vale in realtà molto di più della stessa filosofia; perchè veramente il pensiero non procede per le soluzioni, che, una volta posti i problemi, son sempre, più o meno, facili, ma per la posizione dei problemi.

VI.

Il problema filosofico del Petrarca è il problema della filosofia moderna: posto, anzi sentito e fatto sentire così vivamente da generare l'universale fastidio delle vecchie dottrine e del vecchio modo di filosofare, e da costringere a

mettersi per vie nuove. Il problema dell'uomo. Dell'uomo che è il punto di partenza necessario di ogni forma di attività con cui l'uomo stesso, di proposito, intenda di mettersi in rapporto con tutto quello che egli vede intorno a sè o intuisce al disopra di sè, in ogni caso come una realtà distinta ed opposta e pure costitutiva del mondo in cui la sua vita può spiegarsi.

Non era un problema quest'uomo per la filosofia corrente; come non è mai un problema per quelli che non vedono in lui quello che vi scorge il Petrarca. Nè costoro sono tutti scomparsi dopo il Petrarca; poichè gli uomini tornano sempre a distrarsi, attratti e come incantati dal mirabile spettacolo dell'universo naturale in cui vivono.

Nel *Secretum* egli dice giustamente che in tutte le scuole si ripeteva sempre la definizione dell'uomo; e che dovevano esserne non solo stanche le orecchie degli uditori, ma logore le colonne delle aule. Chi non conosce la garrulità dei dialettici, abbondante, inesauribile nel definire e nell'impiantare discussioni sopra ogni definizione? « Ma il più delle volte non sanno precisamente la verità di ciò di cui parlano ». La risposta è sempre pronta; ma sono parole e ciance puerili, e delle cose nessun pensiero. *Quid, obliti rerum, inter verba senescitis?* [1] Dopo che hanno definito l'uomo per un animale ragionevole, non ce n'è uno che ordini la sua vita secondo ragione. Quello che dicono, non lo sentono: non lo pensano davvero, seriamente; non ne sono convinti.

Non è un gran libro l'*Etica* di Aristotele? Il Petrarca lo aveva studiato, non senza speranza di trovarvi qualche cosa che facesse per lui, poichè il grande filosofo greco in questo libro promette fin da principio non già una delle solite trattazioni teoriche, bensì un insegnamento di vita: *non ut sciamus, sed ut boni fiamus*. Il Petrarca aveva anche

---

[1] *Opera*, ed. cit., p. 336.

sentito un corso di lezioni su quel testo aristotelico. Ma, infine, era rimasto deluso. *Video nempe virtutem ab illo egregie diffiniri et distingui tractarique acriter, et quae cuique sunt propria, seu vitio seu virtuti.* Tutte belle cose. Dopo aver imparate le quali, certo, si sa qualcosetta di più che prima non si sapesse: ma l'animo resta quello che era, la volontà quella di prima: io rimango quello stesso uomo. Scienza informativa. La quantità delle cognizioni aumenta; la persona, la volontà, che fa della persona una forza di bene, rimane immutata. Giacchè dice benissimo il Petrarca: *Aliud est scire atque aliud amare, aliud intelligere atque aliud velle* [1].

L'uomo dunque, poichè rimane lo stesso uomo finchè non si trasformi il suo volere, è essenzialmente volontà, amore; quell'amore per cui egli infatti è suscettibile di una interiore trasformazione ed elevazione. Dio infatti non si conosce, ma si ama. Per conoscerlo, lo conoscono, dice il Petrarca [2], anche i demonii, che pure lo odiano. Bisogna amarlo e farlo oggetto del culto, che non si appaga di conoscere i suoi attributi e la sua volontà, ma impone norme di vita da osservare.

E se il valore dell'uomo è nella volontà più che nell' intelletto, l'uso stesso dell' intelletto non può conferire all'aumento di tal valore, se non in quanto riesce utile all'arricchimento della personalità e alla soluzione dei problemi in cui è impegnata la vita dell'uomo. La stessa scienza delle cose naturali può giovare non per quel che ci fa conoscere, bensì per il modo con cui ce lo fa conoscere quand' è vera scienza: ossia quella scienza che si ottiene per la diretta osservazione ed esperienza dei fatti della natura, onde si esercita e si acuisce il senso e il criterio della persona. Per se stesse le tante conoscenze dei naturalisti sulle stelle e sulla terra, sulle cose inanimate

---

1 *De sui ipsius et mult. ignor.*, ed. Capelli (Parigi, 1906), p. 68.

2 *De remediis*, lib. I, cap. 13.

e sugli esseri viventi, sulle più peregrine peculiarità della vita dei rettili e dei pesci e degli uccelli men familiari, onde la boria dei dotti più curiosi e più presuntuosi si alimenta, non servono menomamente a illuminarci sulla natura dell'uomo, sulla sua origine e sul suo destino; che è quello che massimamente importa di sapere.

VII.

Questo dirà nel '67 il Petrarca agl' insolenti averroisti veneti, che gli dettero in faccia dell' ignorante; questo nel '42 s'era fatto dire nel suo *Secretum* da S. Agostino egli stesso: — Fatti un buon esame di coscienza: e se paragoni quel che sai e quel che non sai, vedi ben tosto che quello che sai è un piccolo rivo d'acqua che si secca agli ardori d'estate, laddove quel che ignori è l'oceano. « E il sapere molte cose che rileva, se quando avete imparato il circuito del cielo e della terra, e lo spazio del mare, e i corsi delle stelle, le virtù delle erbe e delle piante, e i segreti della natura, voi restate ignoti a voi medesimi? » [1].

Sapere? Sì, oggi si crede che basti montare in cattedra e ricever tra gli elogi di rito l'anello dottorale e la berretta accademica per diventare dottore e sapiente: ma quanta fosse la sapienza di Salomone *turba coniugum pellicumque testatur*, e, quel che è assai più, il culto prestato agli dèi stranieri. I Romani, di sapienti, non ne conobbero più di due, Lelio e Catone. I Greci nel periodo più fiorente si dice ne abbiano avuti sette; ma non pare che s' arrogassero da sè un tal titolo; come Socrate, a cui l'oracolo lo attribuì, forse appunto *ut virum illum sapienti proximum, falso testimonio, falsus Deus ad amentiam atque insolentiam irritaret*. Quanto più felice l'età nostra, esclama

[1] *Opera*, ed. cit., p. 340.

il Petrarca, che non ne vanta uno, nè due, nè sette di sapienti, ma in ogni città li conta a greggi come le pecore! [1] Credersi sapiente è la prima prova di non esser tale, anzi il primo passo alla stoltezza. Il sapiente è quello che sa di non esser sapiente, e non si vanta, ma sospira; e non lo è, non perchè abbia poco studiato, ma perchè anche se studia tutta una vita, la più lunga che possa sperare, sentirà sempre più quel che gli manca alla mèta.

Ogni volta che il Petrarca cercò la via della sapienza, non seppe trovare che questa, affatto negativa; la quale dalla filosofia infine lo allontanava per farlo tornare a quelle fonti primitive, a cui fin dall' infanzia la fede religiosa lo aveva dissetato, con la certezza dei suoi dommi fondamentali: creazione e governo del mondo da parte di un Dio buono, e immortalità dell'uomo capace di partecipare a quella vita eterna che compete allo spirito; il quale perciò si solleva al disopra di tutte le cose della natura limitate nello spazio e nel tempo. Ma questa *pietas*, in cui egli si rifugia, non coincide, com'egli vuole, con la scienza, se non in quanto assicura comunque il conseguimento di quella certezza, a cui la scienza, secondo lui, deve aspirare: la certezza cioè che la realtà sia quella che dev'essere affinchè non riesca un' illusione quello che l'uomo ha assoluto bisogno di credere; affinchè insomma egli abbia fede in se stesso.

Chè se l'uomo sentisse crollare in sè questa fede, costretto a concepire la vita rinserrata entro i brevi termini della nascita e della morte, e vano perciò ogni sforzo per sottrarsi al flusso di tutte le cose e alla balìa d'un cieco fato — che era, insomma, il concetto pagano della vita, prima che il mondo fosse illuminato dalla nuova luce del cristianesimo — allora tutto intorno si oscurerebbe e nè scienza nè azione di sorta sarebbero più intelligibili.

---

[1] *De rem.*, I, 12.

Perchè ogni sapere od agire è dell'uomo, e questo è il principio da cui pertanto fa d'uopo iniziare il cammino. Smarrire questo principio, è precludersi il primo passo alla vita.

VIII.

In tal senso, il Petrarca è cristiano; cioè in quanto per lui il mondo è il mondo dello spirito, quale all'uomo si rivela soltanto se egli ne cerca il principio in se stesso: un mondo che non sia già fatto e si tratti solo d' intenderlo; ma sia creazione dell' amore; e ci sia pertanto se si sa intendere, desiderandolo pel suo infinito valore, amandolo e quindi attuandolo. L'uomo insomma è l'artefice, non lo spettatore del mondo.

E perciò egli deve sentire altamente di sè, come può l'uomo che sperimenta con l'arte, con l'eloquenza, con l' ingegno la propria potenza. L'uomo che domina gli animi e suscita ammirazione e consenso col sapersi rendere interprete de' più segreti pensieri, che sono nel fondo degli animi dove i grandi scrittori hanno saputo leggere. Qui è la sapienza: nei grandi poeti, negli oratori, in quanti, in ogni tempo, furono maestri della parola; e nei filosofi, che alla verità seppero dare la forza dell'eloquenza, e cioè della poesia; come quel divino Platone, che il Medio Evo aveva presso che dimenticato per correr dietro ad Aristotele, grande uomo anche lui ma chiuso agl' interessi morali, che vengono pel cristiano in prima linea. Platone, che il Petrarca esalta, pur conoscendolo quasi soltanto per fama, e ricerca nel testo originale e si vanta infatti di possederne un codice contenente molti dialoghi allora universalmente ignorati; e lo rimette in onore, ridestandone il desiderio e dando il primo impulso alle traduzioni molteplici del secolo seguente: prima origine di quel platonismo che sarà il naturalismo di Bruno, di Campanella, e più tardi di Spinoza.

IX.

Petrarca rivendica con Platone tutta l'antica sapienza, non tanto per quello che essa seppe o potè sapere, ma per la potenza che essa, con le arti e le mirabili opere dell' ingegno, conferì all'uomo, illuminandolo e ampliandone gli orizzonti, raffinando la sua intelligenza e addestrandola ad ogni più nobile prova, onde l'uomo si solleva sempre di più al disopra della sottostante natura nel libero regno dello spirito.

Questo il significato del risorgimento dell'antichità classica preconizzato dal Petrarca. L'antichità è per gli umanisti la cultura, che fa uomo l'uomo. È la storia, attraverso la quale vive lo spirito. E il suo risorgere è il concetto che l'uomo sulla soglia dell'età moderna acquista del valore che gli compete non già naturalmente, ma in grazia di quel tesoro di forze spirituali che si viene accumulando attraverso la tradizione delle arti e del sapere e che mette via via al disopra dell'umanità naturale, sempre più in alto, un'umanità creatrice di se stessa.

È il concetto della civiltà, in cui l'uomo conquista sempre più la sua libertà e si dimostra capace di signoreggiare da arbitro un mondo, in cui le forze della natura nulla possono, perchè esso è un mondo tutto spirituale, e come tale infinito. È il mondo dell'uomo divenuto consapevole della propria grandezza e di certa sua divina virtù, quale risplenderà nella coscienza degli uomini più cospicui del Rinascimento, artisti insieme e scienziati, uomini, come amano dirsi, universali, e maestri d'ogni arte onde l'uomo possa spiegare la sua attività creatrice e superare ogni ostacolo che la natura oppone all'umanità naturale; uomini d'azione, capitani e signori, per i quali lo Stato è opera d'arte, ossia libera creazione della volontà e dell' ingegno dell' individuo superiore; e il mondo s'estende,

si raddoppia per le scoperte geografiche d'una genialità animata dalla fede nelle proprie intuizioni, e le invenzioni abbattono d'ogni intorno le barriere al potere umano fiero delle sue vittorie e confidente nel suo irresistibile destino.

X.

Col Petrarca incomincia questo ideale dell'uomo quasi Dio che Ficino e Pico un secolo più tardi teorizzeranno. E con lui comincia quella ingenua e potente fede dell'uomo nella cultura, quella che si disse « letteratura »: che è la sapienza dell'uomo esperto d'ogni più culta umanità: dell'uomo che si è reso familiare ogni più celebrato scrittore, poeta o storico; e ha raccolto in sè una moltitudine di pensieri e di immagini, che già fecero meditare o gioire l'uomo nel millenario suo cammino; e si è appropriata la lingua di quei grandi antichi per ascoltarli e conversare con loro, e per ingrandir l'animo proprio di conserva con quelli, e così imparare a sentire e pensare come seppero quei grandi, rimasti immortali ad accompagnare, ammaestrare, animare le generazioni successive.

Comincia il letterato, l'umanista, che sarà l'ornamento e la forza dell' Italia del Rinascimento, e sarà la debolezza dei secoli della decadenza, quando alla letteratura venne meno l'alta ispirazione primitiva dell'uomo conscio della sua spirituale potenza, ed essa divenne vuota forma e oziosa suppellettile di un' intelligenza senza volontà e senza carattere. Ma tra i letterati italiani, figli o nipoti dello spirito del Petrarca, sono pur da contare, come i poeti e gli artisti del Quattro e del Cinquecento, quei filosofi, dal Valla, che della letteratura si fa arma della più audace critica storica, al Bruno e al Campanella, che lo spirito umano e il pensiero esaltano come la più alta

forma dell'universo e la più schietta manifestazione del divino; quei filosofi che per la loro fede affrontano il martirio, e negli estremi bagliori del Rinascimento confermano con memorande prove dell'umana grandezza, che, se altro è sapere, come aveva detto il Petrarca, altro volere, la scienza vera vuol dire carattere.

III.

IL PENSIERO POLITICO DEL PETRARCA

Il tema di questo scritto è uno degli argomenti più spesso ricorrenti nella recente critica petrarchesca. E la bibliografia s'accresce ogni anno di qualche numero. Dalla sola Cattedra petrarchesca di Arezzo e nei convegni aretini trovo che se ne sono occupati in questi ultimi anni l'Arcari, il Barolo, il Cian, l' Ercole, il Forges Davanzati, il Marpicati, il Mazzoni: e tutti hanno avuto da dire, discutere, chiarire, ricostruire, dimostrare insomma che un posto eminente al Petrarca spetta anche nella storia del pensiero politico. E larghi studi impegnativi su questo speciale argomento, che non starò qui ad enumerare, pubblicati sparsamente in periodici letterari e in libri a sé, si sono succeduti e si succedono a provare che l' interesse pel tema è sempre vivo, e che il tema non si considera esaurito. Sintomo evidente di una insoddisfazione pari al valore che si attribuisce all'argomento. Il quale è ovvio che ormai sarebbe stato abbandonato se a forza di discutere si fosse riconosciuto sterile e insignificante; ed è pure ovvio che tutte queste discussioni devon aver fatto sentire oscuramente che un problema storico c' è, ma che questo problema non si è riusciti ancora a risolverlo. Come accade di tutti i problemi mal posti, che s' intravvedono ma non si vedono nei loro termini reali; e perciò sono tenuti presenti e studiati e tentati da tutti i lati pel bisogno di quella soluzione che

si potrà raggiungere soltanto quando la loro posizione sarà rettificata.

Non credo sia il caso di citare l'arguto esordio di quella lettera, in cui lo scrivente metteva le mani avanti avvertendo il suo amico che egli avrebbe scritto una lunga lettera perché non aveva nulla da dire. Non credo cioè che il tanto discorrere del pensiero politico del Petrarca derivi dal fatto che il Petrarca non ebbe un pensiero politico. Ma ritengo che a tener conto delle contraddizioni che su questa materia si sono riscontrate nelle sue idee, del carattere occasionale di molte tra queste, nate dalle circostanze del momento e perciò morte col passare di quel momento, della scarsezza de' suoi pratici interessi per le contingenze politiche del suo tempo, dell'accento rettorico di talune sue affermazioni, non si avrebbero poi tutti i torti a contestare che d'un pensiero politico del Petrarca si possa parlare. E non parlo dell' imbarazzo in cui i critici si son trovati quando da questo lato hanno ripreso il vecchio paragone, pericolosissimo per ogni rispetto, del Petrarca con Dante [1]: a petto del quale il dolce usignolo di Valchiusa non pare più un uomo: un uomo cioè che abbia una coscienza, e quindi un pensiero della vita da vivere, un programma, un carattere a sostegno del suo pensiero e del suo ideale con passioni radicate nell' intimo del suo essere, poderose, incrollabili; un uomo insomma piantato col suo pensiero, col suo ideale, col suo carattere e con le sue passioni nel profondo suolo della vita sociale che è la concretezza del suo individuale sistema. Dante cittadino, soldato, vinto, esule con la sua parte, filosofo e teorico dell'ordine più vasto che si ripercuote nella sua Firenze, ma tutto scosso e vibrante nella sua stessa costruzione dottrinale dalla

---

1 Tipico lo studio del resto pregevole di UGO CHIURLO, *Le idee politiche di Dante Alighieri e di F. Petrarca*, Città di Castello, 1908 (estratto dal *Giornale Dantesco*, a. XVI).

passione del militante uomo di parte della sua terra, sicché pensiero e azione siano in lui tutt'uno, Dante sì che evidentemente ha un suo pensiero politico: ha un suo problema e un suo interesse; è un combattente che segue una bandiera. Ma Petrarca ha studiato diritto; vive presso una Corte, ad Avignone, in cui contese e maneggi politici sono all'ordine del giorno; ed egli, per incarico di questa o di quella parte, vi è dentro; e anche lui invoca imperatori a venire in Italia a far valere l'autorità dell' impero; anche lui condanna e fulmina l'avarizia e la corruttela ecclesiastica. Ma la voce non è più quella: il centro degl' interessi spirituali ognuno facilmente può vedere che si è spostato. La politica si fa ad Avignone; ma il Poeta non regge a quella soffocante gara d' intrighi, e fugge e cerca il suo asilo di pace a Valchiusa:

> De l'empia Babilonia, ond' è fuggita
> Ogni vergogna, ond'ogni bene è fori,
> Albergo di dolor, madre d'errori,
> Son fuggit' io per allungar la vita.
> Qui mi sto solo; e, com'Amor m' invita,
> Or rime e versi, or colgo erbette e fiori,
> Seco parlando, et a tempi migliori
> Sempre pensando....
> Né del vulgo mi cal, né di fortuna,
> Né di me molto, né di cosa vile;
> Né dentro sento né di fuor gran caldo....

E infatti solo da questo chiaro fonte, all'ombra remota dai contrasti e dai rumori della torbida vita quotidiana, poteva sgorgare la limpida vena di quella sua tenue poesia meravigliosa.

Ma io non voglio conchiudere che il Petrarca non ebbe un pensiero politico; anzi sono convinto che ne abbia avuto uno storicamente molto importante; e, se non così energico come quello dell'Alighieri, storicamente superiore, rappresentativo cioè di un più progredito

concetto della vita dello Stato e della vita in generale. Soltanto, non bisogna chiedere i documenti di questo pensiero né in determinate azioni, onde si fa valere socialmente il pensiero politico d'ogni uomo; né in sistematiche trattazioni teoriche come la *Monarchia* dantesca. Ogni tentativo che è stato fatto in tal senso, non poteva non fallire per l'eccessiva modestia dei risultati raggiunti.

Non potrò ora indugiarmi a lungo nell'analisi di quei documenti che sono più appropriati alla dimostrazione della effettiva consistenza della politica petrarchesca. Mi limiterò a porre il problema come credo che vada posto, e ad abbozzare il ritratto del Petrarca politico con quella mano leggera che si richiede al delicato lavoro, lasciando ad altri di finirlo e di colorirlo [1].

E prima di tutto sarà utile avvertire che le difficoltà preliminari che si incontrano a chi voglia studiare il pensiero politico del Petrarca non sono diverse da quelle che si sono pure incontrate da chi s'è proposto di analizzare la filosofia del Petrarca. Filosofo il Petrarca? e in quali scritti? e varrà la pena di andar raccogliendo le sparse sentenze di carattere filosofico attraverso i suoi trattati morali e polemici, quando si dovrà concludere che egli è tutto nella sua poesia, e che è questo perciò l'aspetto da cui lo storico deve guardarlo? Obbiezioni che neanche un'altra volta son valse a distogliermi dalla convinzione che fosse non pur lecito ma necessario per la storia piena e concreta mettere in piena luce l'immagine del Petrarca filosofo. E quasi a complemento di quella immagine che allora mi provai a ritrarre [2], torno qui sul-

[1] Un saggio molto accurato da un punto di vista analogo al mio ha scritto il prof. R. De Mattei, *Il sentimento politico del Petrarca*, di prossima pubblicazione e da me potuto leggere per cortesia dell'autore.

[2] Vedi il mio scritto sulla *Filosofia del Petrarca* pubblicato nella *Nuova Antologia* del 16 agosto 1934, ristampato nel volume degli *Studi sul Rinascimento* [2] [ed ora qui sopra, pp. 403-20].

l'argomento, per accennare qual posto al Petrarca sia da assegnare nella storia del pensiero politico, poiché egli è indubbiamente uno degli uomini più rappresentativi del principio dell'età moderna, quando con l' Umanesimo e col Rinascimento si gettarono le basi di una nuova concezione della vita.

Bisogna dunque intendersi sul significato dei termini che adoperiamo. Filosofia, politica e termini altrettali, non rispondono a concetti così solidamente coniati che ognuno possa servirsene tranquillamente senza sospetto che il loro passare da una mano all'altra non possa alterarli al punto da cambiarne notevolmente il valore e ingenerare confusione ed inganni. E non vorrei esser tacciato di arroganza se affermo che il molto e anche troppo parlare che s' è fatto della politica petrarchesca è nato dall'averne parlato ad orecchio, senza prima precisare in che senso fosse da intendere questa politica che si potesse attribuire al grande Poeta.

Prima di tutto c' è filosofia e filosofia. Di quella filosofia che si mette in sillogismi e si deduce dai principii tutta per filo e per segno in un sistema chiuso, è evidente che in libri pieni di saggezza, dai quali non c' è filosofo che non abbia da imparare, come ad esempio i Vangeli cristiani, non ce n' è punto. Ma se la filosofia ha un diritto ad esistere come quella ricerca che conduce alla scoperta della verità, negare una filosofia ai Vangeli che contengono tanta verità per tutti i filosofi non può essere che effetto di una pedanteria che scambia la forma per la sostanza, e si lascia così sfuggire l'essenziale per l'accessorio. La filosofia ha bensì bisogno della forma sistematica che è la più adeguata dimostrazione della verità onde questa più risolutamente si garantisce dal suo opposto e si fa valere nella sua logica energia. Ma la forma sistematica in primo luogo non è mai così sistematica che non debba tornare sempre a sistemarsi da capo; cioè non è mai effettivamente sistematica e tende piuttosto ad esser

tale; in secondo luogo, in tanto questa forma c'è e col suo movimento che la viene mutando e rimutando di continuo, in quanto c'è un pensiero vivo che genera codesta forma, un pensiero che è l'anima e l'essenza della filosofia: quella riflessione o coscienza di sé che è propria d'ogni uomo dalla nascita alla morte e lo trae su di collo in collo, come dice Dante, da una verità a una verità più comprensiva e più soddisfacente rispetto ai bisogni fondamentali, permanenti, anzi sempre più presenti ed urgenti della vita. E qui è il segno delle filosofie artificiali meccanicamente costruite, formalmente perfette, ma prive d'afflato spirituale e insomma di valore e d'interesse. Sono esanimi. Manca quel principio interno, quella ispirazione, quel nucleo vivente e generatore di vita, in cui consiste, in fondo, la filosofia.

Se si mira a questo nucleo non v'è grande spirito — scientifico o religioso o artistico — che non possegga una filosofia: tanto più apprezzabile e viva quanto più valido è il vigore di umanità con cui si esprime nel grande la sua genialità. E ciò perché non c'è uomo che a questo titolo non sia filosofo, se filosofia, in questa sua segreta e inviolabile scaturigine, significa coscienza di sé: coscienza cioè che l'uomo ha di se stesso e per cui si pone come persona che ha diritti e doveri.

Per la stessa ragione nessuno può dirsi uomo che non abbia, in grado più o meno alto, una coscienza politica e quindi un atteggiamento meritevole di siffatta qualifica. Scacciata dalla porta, la politica rientra dalla finestra; e col più fermo proponimento di vivere a sé, in Valchiusa o altrove, senza gittar nella mischia il tesoro della propria serenità necessaria alle visioni beatifiche dell'arte e alle non meno serene contemplazioni del puro pensiero o alla stessa egoistica viltà di chi ama chiudersi nel guscio della propria pelle e di pensar alla salute, non si può riuscire che a far della politica: politica di bassa lega, anzi negativa, ma sempre politica. Egli è che quando

s' è creduto di averla messa da parte, la politica s' è annidata dentro al cervello dell'uomo o nel suo cuore, e lì è presente e fa sentire sempre la sua voce e sta a governare tutta l'anima. Si sa infatti che il vero Stato che c' interessa, per chi bene intenda, non è quello che è fuori di noi e ci stringe d' intorno e grava quasi sulle nostre spalle; ma quello che è dentro di noi, e non può perciò dividersi da noi, piantato nella nostra stessa coscienza. La quale è sì coscienza di sé, e cioè insomma filosofia, ma non astratta filosofia, non coscienza di un sé astratto dove l'uomo sia sempre quello, identico in tutti gli uomini, e quasi costante invariabile attraverso tutte le variazioni storiche dell'umana personalità. L'uomo invece ha coscienza di sé in quanto questo sé, — che è il suo fondo spirituale, di cui egli è consapevole e che si viene infatti sviluppando e costituendo in una struttura sempre più differenziata e unificata in forza appunto della sua stessa consapevolezza, — ha certe determinazioni essenziali. Aristotele diceva che l'uomo è un animale politico, e voleva dire che l'atteggiamento politico è connaturato allo spirito umano; il quale non può concepire se stesso sciolto da ogni legame con la società che è il suo Stato. Egli non è mai solo, nomade vagante e disperso nel vuoto infinito: egli, dentro se stesso, è unito ad altri uomini con cui forma la vera sostanza che è la sua vita. Fuggire nei deserti, nelle selve o sulle vette dei monti inaccessibili non giova: gli altri lo seguono e sono moralmente presenti, dentro di lui, a farlo qual è. Perciò con l'animo aperto che è proprio dell'uomo morale noi possiamo spiare e guardarci intorno; e possiamo fare quello che pare gli animali non possano, vedere in altri visi il nostro aspetto stesso, ravvisare i nostri simili, il nostro prossimo, i nostri fratelli, l'altro noi in cui si rispecchia quello che ci è dentro e ci fa spiegar nell'amore la nostra natura che si sente portata ad amare: che è trovare in altri il nostro noi stesso. Ora la regola dei rapporti tra noi e gli altri — tra

questi due termini che io vorrei si riconoscessero interni entrambi a noi medesimi, e quivi indissolubilmente congiunti — è etica ed è politica. Etica in astratto, politica in concreto. Etica in quanto si riguarda alla identità di noi con gli altri e degli altri con noi; politica in quanto si ha riguardo alla differenza che c'è, non meno della identità, tra noi e gli altri, che opponendosi a noi nella loro immediata distinzione, devono pure immedesimarsi con noi: organizzarsi cioè in sistema che unifichi la pluralità dei termini, ricondotti alla loro originaria identità.

Come, pertanto, l'umanità di ogni uomo è coscienza di sé, essa è pure, più attentamente considerata, coscienza politica. Coscienza politica, s' intende, conforme alla struttura della personalità storicamente differenziata; coscienza in cui la personalità storica si rispecchia; e che attinge perciò il suo significato e il suo valore dal significato e dal valore di questa personalità.

La personalità del Petrarca senza l'atteggiamento eroico del grande Alighieri giganteggia, com' è noto, sulla soglia dell'età moderna come quella del padre dell' Umanesimo e del Rinascimento. Che è un gran movimento letterario ed artistico in quanto è pure un rivolgimento del pensiero e quindi di tutta la civiltà. Dire Umanesimo non è dire soltanto risorgimento dell'antichità classica, scoperta di manoscritti e di scrittori antichi, rinnovato studio diretto della letteratura, dell'arte, della filosofia di quegli antichi grandi che durante il Medio Evo erano celebrati e restavano tuttavia sconosciuti almeno nelle loro opere stesse; non è semplice fioritura filologica e conseguente rinnovamento di forme letterarie. Questo è uno dei caratteri dell'Umanesimo: esso stesso comprensibile soltanto nel complesso dei caratteri costitutivi, in relazione col principio da cui tutti questi caratteri dipendono. L'Umanesimo è prima di tutto un nuovo spirito; il quale consiste nella risorta e ravvivata coscienza

che l'uomo ha della sua virtù creatrice, come quella che egli esperimenta nella cultura che può acquistare solo col suo studio personale e con la sua intelligenza, e nel processo assolutamente libero della produzione artistica: poiché cultura ed arte fanno evidentemente dell'uomo un uomo superiore. Un essere cioè che si eleva da sé, per suo proprio merito, con le sue medesime forze, il cui potere è affatto insostituibile. L'uomo attraverso queste esperienze si sente così artefice di se stesso, e creatore di un mondo — il mondo dell' intelligenza e della fantasia, splendido di verità e di bellezza — che senza di lui né la natura né Dio potrebbe far essere. Egli qui è creatore dal nulla, simile a un Dio. Questo è l' uomo dell' Umanesimo. E Petrarca ne ha il primo gusto, vivissimo; e si erge in conseguenza al di sopra di quel che egli chiama « volgo », ossia di tutti gli uomini che restano, presso a poco, quello che la natura li fa; si erge nel fiero orgoglio dell'altezza saputa conquistare. Pel suo ingegno, per la sua dottrina, pel latino ond'egli sa di parlare come nessuno aveva più saputo parlare da molti secoli, per la familiarità che egli ha, in grazia ai suoi lunghi studi geniali, con autori famosi che nessuno più aveva letti e nessuno ancora è in grado di leggere come lui, per l'arte, la finezza spirituale di cui egli, per questa consuetudine coi maestri sommi, è venuto in possesso, per la dolcezza dell'eloquio onde ha imparato ad esprimersi non pure nella lingua dei dotti ad enunciare i pensieri alti e solenni della scienza e del mondo morale, ma nella stessa lingua materna a cantare quella tradizionale materia poetica, che da due secoli rimatori provenzali e italiani venivano rivestendo di forme squisitamente artistiche; ma a cantarla, a differenza dei mille dettatori antecedenti, con schietta voce proveniente dal cuore e capace perciò di appigliarsi ai cuori e commuoverli e indurli all'ammirazione, da cui il Poeta sentivasi universalmente circondato come nessuno prima di lui: per tutte queste sue prerogative mi-

rabili egli, il Poeta, si sente al di fuori e al di sopra della folla dei contemporanei, grande tra i grandi dell'antica Roma: l'ultimo dei Romani, discendente per diretta linea dagli Scipioni e dagli altri sommi, che nei suoi sogni poetici (nell'*Africa*) [1] a lui gli pare guardino come al cantore predestinato delle loro gesta gloriose, degno di stare accanto ad Omero ad Ennio e a Virgilio. Egli, figlio di se stesso, nella luminosa sua umanità ha attinto quella gloria, che è il mondo senza tempo degli spiriti magni. Perciò lo incoronano sul Campidoglio; ma, s'intende, sul *Capitolium fulgens* che splende nella Roma ideale del suo pensiero in alto, lungi da quella *faex hominum* che brulica nella Roma imbarbarita, anarchica e violenta, del suo tempo. Perciò è ricercato, è onorato universalmente nelle corti fra le dame e i cavalieri e ogni persona gentile. Perciò egli è il maestro sovrano, a cui tutti s' inchinano, e da cui tutti aspettano parole di verità e di vita: non pur poeta, ma filosofo; perciò umanista.

Ricordate quella canzone del contrasto tra il Poeta e Amore innanzi alla Ragione, che deve decidere se il Poeta abbia giusto motivo di lamentarsi del male che gli avrebbe fatto Amore. E questi ricorda, con la dolcezza che gli è propria, quanto piuttosto gli debba il Petrarca, che egli ha iniziato alla poesia. Egli che lo tenne

puro e netto
Contr'al desio che spesso il suo mal vòle...
In dolce vita....
Salito in qualche fama
Solo per me, che 'l suo intelletto alza
Ov'alzato per sé non fôra mai....
Et a costui di mille
Donne elette eccellenti n'elessi una
Qual non si vedrà mai...
E sì dolce idioma

[1] *Afr.* IX, 222 sg. e 302 sg. Vedi ZUMBINI, *Studi sul Petrarca*. Firenze, 1895, pp. 156-60

Le diedi et un cantar tanto soave
Che penser basso o grave
Non poté mai durar dinanzi a lei,...
Sì l'avea sotto l'ali mie condutto,
Ch'a donne e cavalier piacea il suo dire,
E sì alto salire
Il feci, che tra' caldi ingegni ferve
Il suo nome, e de' suoi detti conserve
Si fanno con diletto in alcun loco;
Ch'or saria forse un roco
Mormorador di corti, un uom del vulgo:
I' l'esalto e divulgo
Per quel ch'elli imparò ne la mia scola
E da colei che fu nel mondo sola.

E ricordate il sonetto: *Benedetto sia 'l giorno*. Rientrando in se stesso, il Poeta sente profondamente di dover benedire il suo amore, nonostante tutti gli affanni che questi gli ha procurati: l'amore, la poesia che esso gli ha tratta dall'animo, lo ha fatto conoscere e ammirare; lo ha fatto grande.

Benedette le voci tante ch' io
Chiamando il nome di mia donna ho sparte,
E i sospiri e le lagrime e 'l desio;
E benedette sien tutte le carte
Ov' io fama le acquisto, e 'l pensier mio
Ch' è sol di lei....

Qui è la poesia ed è l'amore; ma, come sa chi conosce quella poesia, nella sua grandezza che bisogna pur saper distinguere dalle sue debolezze, che hanno pure avuto la loro fortuna, qui poesia e amore sono una cosa sola; perché il limpido rivo sgorga da quella fresca sorgente che è nel cuore dell'uomo, e scorre eterno per i secoli attraverso il cuore immortale, *cor cordium*. E il Poeta può andar superbo dell'arte appresa dai maestri come nessuno da un millennio aveva più saputo; ma superbo prima di tutto di questo suo cuore, di quest'anima sua, che è alla scaturigine prima della grande poesia che

grazie all'arte si raggentilisce e si leva alto alle cime dell'umana grandezza. Poiché la gloria del Poeta ha la prima radice nella sua individualità; nel profondo del suo essere, nel suo genio. La vera grandezza è lì; e l'uomo che non ignori la propria dignità deve andar fiero di questo tesoro segreto che è in lui, nel suo spirito: là donde sorgono le ispirazioni, onde l'arte, la cultura, l'intelligenza sapranno, se l'uomo vorrà, creare un loro mondo: il mondo dell'umana civiltà, che vince la barbarie; il mondo della nobiltà vera e della virtù.

Questi concetti, come sanno bene gli studiosi della letteratura dei nuovi tempi da Petrarca al Machiavelli, hanno una ricca storia; e nel travaglio di questi concetti (uomo, virtù, nobiltà [1], individualità, libertà) si gettano le basi del mondo moderno. Non senza ragione il Segretario fiorentino nella celebre perorazione del *Principe* farà sua la infiammata profezia petrarchesca: « Vertù contra furore.... ».

La virtù del Machiavelli; la virtù vittoriosa sulla fortuna che è l'opaca e pesante massa delle forze storiche non dominate dall'uomo, la virtù vittoriosa sul furore, che è l'umanità ancor barbara, non governata dalla ragione che si spiega nella cultura e crea il « sangue gentile » dal Petrarca esaltato; questa virtù del *vir*, del vero uomo, che con la sua volontà vince gli ostacoli e crea lo Stato e può creare anche l'Italia una e libera dagli stranieri; questa virtù che dovea fare tanta strada nell'età moderna, è pure la virtù di cui comincia a parlare il Petrarca: la virtù che non è conseguenza ma principio di nobiltà; perché non è dato naturale e dono gratuito, ma conquista dell'uomo; e non può aspettare nessun premio che ne accresca dall'esterno il valore perché essa è la fonte d'ogni pregio e valore; ed è premio a se stessa.

---

[1] Vedi la distinzione tra *vera nobilitas* e *adventitia nobilitas* in *Fam.*, IV, 7, 5.

Nel Cinquecento Pomponazzi — negli anni stessi del Machiavelli — riaffermerà animosamente, ad escludere la necessità di fini trascendenti, quello stesso che proclamerà Spinoza: *Virtutis praemium ipsamet virtus.* Quando nelle *Familiari* del Petrarca leggiamo (XXI, 15, 5) « quamvis meritorum gloria ad merendi studium animos excitet, vera tamen virtus, ut philosophis placet, ipsa sibi stimulus, ipsa est premium, ipsa sibi cursus et bravium », potremmo credere trattarsi di un'eco di antiche parole stoiche; ma è concetto nuovo e perciò fecondo per l'avvenire. La virtù umanistica è più che la virtù dell'etico operare; essa è la celebrazione del *vir*, la creazione che l'uomo fa da se stesso del suo proprio valore, che è quanto di grande ci sia nel mondo. È atto di fede operante che l'uomo ha nelle proprie forze; è sentimento perciò così del proprio potere come della propria responsabilità. È la prima apparizione del concetto della libertà, che sarà la molla potente della storia moderna.

Si dice spesso che l'Umanesimo scopre e trasmette al Rinascimento l'individuo. Ed è vero. Ma l'importante è che questo individuo dell'Umanesimo è l'individuo che ha in sé la sua legge, il suo fine, che liberamente persegue. Non aspetta nulla di fuori. Nulla almeno di quello che ha valore per lui. Da principio, nulla di ciò che è dottrina, poesia, arte, umanità superiore. E del resto non gli cale. Perciò il suo mondo può non essere per lui un mondo limitato, quale si manifesterà e apparirà via via che una realtà esterna a questa realtà spirituale dell'uomo farà sentire il suo peso e si dimostrerà all'uomo, educato dall'Umanesimo, come il limite da superare.

Il limite non sarà ancora veduto dallo stesso Machiavelli, chiuso in un suo sogno di umanità potente e creatrice: il suo « principe ». Il limite non apparve al Rinascimento. Non importa. Dentro quel limite c'era pure una grandezza da creare: l'uomo che dovrà poi affrontare le forze esterne e vincerle e così riuscire a farsi da sé dav-

vero liberamente la sua esistenza in questo mondo: nella natura con la scienza, nella storia con lo Stato: con lo Stato nazionale ma nel sistema internazionale degli Stati. L'uomo, di qua da questi cimenti con l'essere naturale e storico, è sì un uomo, ed è l'uomo nel fondamento della sua natura: ma è come dire un uomo astratto: il giovane, il giovane gagliardo, fiorente, tutto avvenire, ma su cui veramente per ora non si può contare: è sul limitare, e non entra ancora nella vita. Sogna, non agisce e non si fa valere nel concreto dell'azione. Oh divina eterna giovinezza! Tutti vogliono uscirne, uomini e donne, per partecipare alla vita, esser tenuti di conto, agire insomma anch'essi e farsi strada nel mondo; e tutti, usciti che siano da essa, non sanno, non possono guardare avanti, sempre avanti, senza tornar indietro con lo sguardo e col cuore nostalgico! Molto è la giovinezza nella vita. Ma non è tutta la vita. La quale, superata che l'abbia, pare s' inaridisca e perda con la spensieratezza dei sogni meravigliosi l' incanto e la gioia dello spirito pulsante verso il futuro. Il più divin s' invola. Rimane bensì la serietà del vivere quotidiano, duro faticoso irto di grandi e piccoli problemi (questi, talvolta, più pungenti di quelli!): la serietà tragica della storia che mesce poche gioie a molti dolori.

Ora l' Umanesimo è col Rinascimento l'età della giovinezza lieta dei suoi sogni e de' suoi ardimenti: è l'età dell'uomo confidente nelle sue forze, sufficienti già a creare un mondo di idee e di fantasmi, di cose belle e grandi nel pensiero non ancora venuto al paragone della realtà di là dall' intelligenza e dalla fantasia: è l'età degli artisti, dei poeti, dei dotti, degl' intellettuali o letterati (come allora si dicevano): l'età degli Italiani che splendono nel mondo di luce a cui tutto il mondo guarda con ammirazione ed amore, ma senza rinunziare perciò a dominarli e governarli come si fa dei giovani non ancora maturi di senno anche se intelligenti e coltissimi, inca-

paci tuttavia di sottomettersi a una legge che pare limiti la loro libertà ed è invece la sola garanzia e la condizione necessaria della forza in cui la loro libertà deve attuarsi.

Accenno a quelle che sono le caratteristiche notissime del Rinascimento italiano: e non occorre insistervi. Motivi di orgoglio per noi Italiani; titoli di splendido onore onde l' Italia nostra prende posto accanto alla Grecia, alla madre Roma, alle altre nazioni creatrici di civiltà; e motivi pure di rammarico e di amare riflessioni sulle miserie della nostra storia. Sui quali infatti converrà riflettere sempre con vigilante coscienza, poiché grandi passi abbiamo fatti, ma molti ce ne resta ancora da fare. E il punto è lì: superare il Rinascimento, in cui l' Umanesimo diede tutti i frutti che poteva dare. Magnifici frutti, ma origine altresì della inferiorità politica, quindi pure economica, dalla quale dobbiamo ancora riscattarci; e perciò siamo in campo.

Il Petrarca che sapeva amare e dall'amore, come s' è accennato, trasse il primo slancio vigoroso del suo umanismo, e nell'amore affondava le radici della sua individualità, non si restringeva nell'amore di Laura. Questo suo fondamentale sentire aveva una base più larga a rispecchiarsi nella sua coscienza: la terra dov'era nato, la sua terra, da lui profondamente sentita come sua: l' Italia, quale splendeva fulgida a' suoi occhi, erede di Roma e, nonostante ogni riflusso di avversa barbarie, rifiorente dell'antica vita immortale nella sua ben individuata struttura tra l'Alpi e il mare. Se Roma è in cima a' suoi pensieri a significare tutto ciò che di grande è stato al mondo per attuare la possa della umana natura e a formare il sacro retaggio degli uomini per tutti i tempi; se da Roma attinge ancora per lui quel po' di luce di cui pure s' illumina al suo sguardo l' Impero (che la gloria, invece, della sua divina istituzione proiettava, agli occhi di Dante, sulla città eterna); se a Roma, alla grande metropoli d'ogni viver civile, dovrebbe, secondo lui,

tornare la Chiesa dal funesto esilio babilonese per rialzare il suo morale prestigio e raccogliersi nell'austero costume richiesto dal suo divino ministero; se a Roma accorre in tumulto il suo animo aperto ad ogni alta speranza quando al grido di Cola par vi si riscuota conscio della sua antica missione il popolo degenere, traendo seco ogni città italiana; da Roma egli vede rifluire la gloria e il destino del latin sangue gentile a tutta Italia, di cui sente sotto l'antico sigillo di Roma l'unità, ancorché forse non vagheggiata fermamente come una realtà politica da ricostituire. Ma una come non mai egli la sente quasi fisicamente e la scolpisce nel cuor suo e degl' Italiani che verranno, per sempre: « il bel paese — Ch'Appennin parte e 'l mar circonda e l'Alpe ».

Italia mia! E gli piace, non potendo altro, piangere e sospirare come vorrà la sua patria:

> Piacemi almen ch' e' miei sospir sian quali
> Spera 'l Tevere e l'Arno
> E 'l Po dove doglioso e grave or seggio.

E ai signori delle *belle contrade* rimprovera che a cagione delle loro dissennate discordie chiamino in Italia mercenarie milizie straniere « per inondar i nostri dolci campi » trascinati da un *desir cieco*, a dispetto della stessa natura che creò lo schermo delle Alpi. E li invita a pensare:

> Non è questo il terren ch' i' toccai pria?
> Non è questo il mio nido,
> Ove nudrito fui sì dolcemente?
> Non è questa la patria in ch' io mi fido,
> Madre benigna e pia,
> Che copre l'un e l'altro mio parente?

Al doge Dandolo in guerra con Genova: *Nec tibi persuadeas pereunte Italia, Venetiam salvam fore* [1]. La parte

---

[1] *Fam.*, XVIII, 16, 22.

non può non seguire la sorte del tutto; e il tutto è l' Italia. I signori dei nuovi principati sono, anche agli occhi del Petrarca, lo sbocco naturale della discorde irrequieta vita comunale, e quindi la forma logica dell' individualismo politico. Ma essi non sentono, e dovrebbero sentire, al di là della parte questo tutto a cui si abbraccia con infinito amore l'animo del Poeta. Che qui guarda all'avvenire.

Oh quando la rivide la sua Italia al ritorno da Avignone nella primavera del '53, dall'alto del Monginevra, questa Italia, verdeggiante a primavera, percorsa da fiumi superbi, gremita di città e di ville per la distesa del piano lombardo sorrisa dal sole di maggio. « Ti saluto, terra cara a Dio: santissima terra, ti saluto. O più nobile, o più fertile, o più bella di tutte le regioni, cinta di due mari e altera di monti famosi, onoranda a un tempo in leggi e in armi, stanza delle Muse, ricca d'uomini e d'oro; al tuo favore s' inchinarono insieme arte e natura, per farti, o Italia, maestra al mondo.... Tu darai un quieto refugio alla stanca mia vita: tu mi darai tanto di terra che basti, morto, a coprirmi. Come lieto, o Italia, ti riveggo da questa vetta del frondoso Gebenna! Restano a tergo le nubi, mi batte in viso un'aura serena: l'aere tuo assorgendo con soavi movimenti mi accoglie. Riconosco la patria, e la saluto contento: Salve, o bellissima madre: salve, o gloria del mondo » [1].

Agnosco patriam gaudensque saluto,
Salve, pulchra parens, terrarum gloria, salve!

---

[1] *Epist. metr.*, IV, 1 (trad. Carducci).

IV.

IL PENSIERO DI LEONARDO

Leonardo, il divino Leonardo degli scrittori del Cinquecento (come il divino Ariosto o il divino Michelangelo), è una delle espressioni più complete della personalità umana del Rinascimento. Divino, come fu oscuramente sentito da' coetanei, per la potenza creatrice del suo genio di artista, egli è una forma tipica di quell' ideale umano che fu il più squisito frutto di quell'età meravigliosa tutta luce di poesia, bagliori d' intelligenza e indomita energia di carattere. Un ideale che venne formandosi nella vita, poi che l'Umanesimo ebbe liberato gl' individui più dotati da ogni pregiudizio e da ogni presupposto e inculcato loro un' intera fiducia nelle proprie forze, e insomma nella libertà dello spirito capace di crearsi il suo mondo. Ma dalla vita cotesto ideale venne alla luce della coscienza, e divenne meditata dottrina, e filosofia; e una grande fede capace di reggere la vita stessa. E non pure nell'arte e nell'esercizio della intelligenza, ma nelle armi, nella conquista della ricchezza come nella costruzione dello stato con l'astuzia e con la forza, degne di esser nominate virtù (come furono infatti chiamate) poiché in verità erano pienezza di umana attività per fini trascendenti la persona singola, l'uomo idoleggiò se stesso in una mirabile raffigurazione di una forza consapevole, che soltanto partendo da sé e facendo assegnamento soltanto su se medesima può risolvere il problema della sua vita, ed essere quello che dev'essere.

È la fede di Machiavelli, come quella di Leonardo. La fede nell'uomo, che è spirito: quell'essere che non è naturalmente ma si fa quel che è elevandosi da sé, con lo studio, con la volontà, col perseverare del suo studio e della sua volontà, al piano in cui vuol vivere, vincere la fortuna, affermarsi, farsi onore. Fede che potenzia il nativo vigore dell'individuo umano, infondendogli nel petto un acuto insistente bisogno di mettere a profitto tutte le sue energie, di mettere alla prova tutte le sue capacità, d'impadronirsi di tutti gli strumenti che possono moltiplicare le sue forze, di cimentarsi su tutte le vie che gli sono aperte innanzi, o che egli si può aprire col suo ingegno e con la sua tenace volontà di affrontare tutte le battaglie e conseguire tutte le vittorie sulle forze circostanti ed avverse della natura o degli uomini. Donde una sete inestinguibile di sapere e una fiera insoddisfazione d'ogni scienza particolare e limitata; e insieme un irresistibile desiderio di spezzare ogni barriera tra teoria e pratica, tra scienza ed arte, tra pensiero ed azione. Giacché per quest'uomo — che è figlio dell'Umanesimo e autore del Rinascimento — non c'è azione che non sia cimento del pensiero nella realtà, in cui esso deve farsi largo e farsi valere; né c'è pensiero che sia impotente e inerte contemplazione che chiuda il cervello negli angusti limiti della personalità particolare. La scienza è arma dell'uomo per la fondazione di quel dominio dell'uomo sulla natura (*regnum hominis*) che sarà proclamato per tutta Europa da Francesco Bacone come il grande compito dell'età moderna. L'uomo infatti non potrà mai assicurarsi nella fede nella propria libertà se non si sente tutt'uno come un essere inscindibile nel doppio ordine di teoria e di pratica, che solo una filosofia astrattamente intellettualistica e quindi almeno tendenzialmente materialistica può distinguere come due forme effettivamente diverse e divergenti dell'umana attività.

Unità di teoria e di pratica. Multilateralità d'interessi,

avrebbe detto un filosofo herbartiano: universalità, dicevano gli scrittori del Rinascimento. Il compiuto artista non è né solo pittore, né solo scultore, né solo architetto; ma pittore e scultore e architetto. E poeta, se gli è possibile, o almeno scrittore con gusto d'arte. E insieme ingegnere. E ingegnere che parte dalla geometria, e studia meccanica, e idraulica, e si propone problemi di ogni sorta, per l'agricoltura, per la bonifica della terra, per l'arte militare. Tutte le scienze matematiche e fisiche, al loro primo formarsi, non sono ancora delineate e tanto meno costituite nelle loro distinzioni oltre che nelle loro connessioni. E chi ne tenta una, a lume e guida del suo operare pratico, è portato a interessarsi di tutte. E tutte le arti e tutte le scienze — quando si voglia andare a fondo o toccar la cima dell' ideale — s' intrecciano in nodo indissolubile e investono l'anima dell'uomo con un complesso di svariati interessi, che in questo momento storico adunano nel petto di un uomo solo quelle che in età più progredite e divenute molto più analitiche potranno essere anime di artisti e di scienziati diversamente temprate e orientate.

E l'ampiezza e la molteplicità degl' interessi intellettuali si accompagna, come suole, con un interesse fondamentale, che in tempi di maggiore maturità e specializzazione scientifica si tenta di respingere e soffocare, e in ogni caso si ha pudore di secondare, poiché è già convenuto che la scienza è limite, e non consente sintesi che pretendano di risolvere problemi di carattere universale e propriamente filosofico. Laddove il pensatore del Rinascimento non pone limiti se non per superarli e spingersi più oltre, verso il Tutto, l' Uno; al quale, ancorché non confidi di raggiungerlo da presso, il suo occhio corre ansioso, poiché sente nell' intimo che se non la sorgente della luce onde tutto si illuminerebbe, lì è il segreto di ogni moto e di ogni vita; lì è il mistero. E una filosofia, positiva o negativa, è per lui nel fondo d'ogni

ricerca scientifica e di ogni pensiero; e dal concetto anche oscuro del Tutto a cui la filosofia lo riporta, trae ispirazione e lena alla intuizione fantastica dell'arte, e vi riversa la commozione profonda da cui l'anima umana è presa all' immediato cospetto di quel che si dice l'Assoluto, o il Tutto, o Dio; o dicasi la Natura, come piuttosto usarono dirlo i pensatori del Rinascimento. Nei quali pertanto filosofia e poesia o, in genere, arte sono più intimamente congiunte, che non siano apparse più tardi; a mano a mano che il pensare rigoroso venne raffreddando il caldo senso del divino, del Nume presente sempre nell'animo dell'artista a riempirlo tutto e agitarlo col possente polso della sua vita infinita.

Qui è la radice dell'*universalità* di quegli ingegni meravigliosi che furono sì scienziati, e scienziati d'ogni scienza in cui le circostanze della vita e i problemi che da queste circostanze sorsero loro dinnanzi li fecero incontrare; e insieme artisti, e di più arti, e poeti, portati, quando non si provarono nel misurato ritmo dei versi, ad animare la loro prosa d'un soffio lirico, come quello che agita e solleva il discorso di Leonardo; ma furono tutti, più o meno, filosofi; e le tendenze intellettualistiche del pensare scientifico corressero con l' impeto e la forza di quel che direi il loro istinto artistico, che è anch'esso una sorta di afflato divino.

L'universalità di Leonardo potrà intendersi meglio se dalla soglia del Rinascimento, sulla quale egli giganteggia quasi erma colossale collocata nel vestibolo di quella età, si paragona ed accosta ad alcuna di quelle grandi figure che conchiudono tragicamente l' età stessa: a Giordano Bruno e a Tommaso Campanella; ingegni anch'essi universali, ma orientati verso il termine opposto a quello a cui guarda Leonardo. Artista questo, principalmente, e scienziato in quanto artista, per i problemi che l'esercizio dell'arte fa nascere in quella sua inquieta e possente intelligenza. Filosofi quelli, che per l' indi-

rizzo del loro filosofare devono pure interessarsi ai più vivi problemi scientifici del loro tempo; ma insieme artisti, poeti; e nei loro trattati come nelle loro poesie vibra l' intensa commozione che deriva da certo senso profondo arcano di una immanente divinità che è loro stessa essenza: divina Natura, assoluta Sapienza, Verità infinita. E come in Leonardo dentro l'artista c' è il pensatore (scienziato e filosofo), così in Bruno e in Campanella dentro il pensatore c' è il poeta.

È questo uno dei caratteri dell'epoca: e spiega tanta parte dell'anima di Leonardo, come lo spirito di quella gloriosa civiltà tutta nostra e tale universalmente riconosciuta.

C' è una lettera famosa di Leonardo che richiama alla memoria tutte quelle che il Campanella dal fondo della sua prigione nei castelli di Napoli scrisse a Papi, Cardinali e Imperatori per sollecitarne l'intercessione a suo favore e per ottenere una volta — dopo tante torture e patimenti — la libertà, e potersi dedicare al loro servigio con l' ingegno e la dottrina vastissima accumulata in tanti anni di solitarie meditazioni. E fa lunghi elenchi delle cose mirabili che egli è capace di fare. Nelle promesse del Campanella sono grandi disegni di azione religiosa e politica: campo in cui non entra Leonardo. La differenza non è meno storicamente significativa dell'analogia di questi documenti del Rinascimento al suo inizio e al suo tramonto. Poiché il passaggio dello spirito del Rinascimento dalla contemplazione della Natura al cimento con la realtà storica (politico-religiosa) segna il principio della fine tragica di quell'età.

La lettera di Leonardo — quale si legge nel *Codice Atlantico* (fol. 391 *r* a) — è del 1483, quando Leonardo era già a Milano e desiderava entrare stabilmente al servizio di Ludovico il Moro; e presenta i titoli dell'aspirante: « Avendo, Signor mio Illustrissimo, visto e considerato oramai a sufficienza le prove di tutti quelli che si re-

putano maestri e compositori de instrumenti bellici, e che le invenzione e operazione di ditti instrumenti non sono niente aliene dal comune uso, mi esforzerò, non derogando a nessun altro, farmi intender da V. Eccellenza, aprendo a quella li secreti mei ».

Infine, Leonardo si ricorda che egli aveva pur qualche abilità pel tempo di pace: « In tempo di pace credo satisfare benissimo a paragone de onni altro in architettura, in composizione di edifici e pubblici e privati, e in conducer aqua da uno loco ad uno altro. *Item*, conducerò in scultura di marmore di bronzo e di terra; *similiter* in pittura, ciò che si possa fare a paragone de onni altro, e sia chi vole. Ancora si poterà dare opera al cavallo di bronzo, che sarà gloria immortale e eterno onore de la felice memoria del Signor Vostro patre e de la inclita casa Sforzesca ».

In questo ultimo periodo il ritorno dello scrivente al centro della propria personalità dove egli sente la sua vera grandezza, solleva lo scrittore a più alto stile, a più alta coscienza di sé. E il postulante non si perita di mettersi al di sopra del potente a cui si indirizza, e della sua stessa *inclita casa*, dalla quale non egli aspettava onore, perché egli piuttosto poteva dargliene: onore eterno, gloria immortale, come quella che soltanto l'arte procura. Ma in pittura, come in ogni altra arte o meccanismo da usare nella guerra e nella pace, Leonardo ha la coscienza superba di poter fare tutto « a paragone de onni altro, e sia chi vole ». Egli sa di poter qui tutto, come nessun altro.

Poter tutto. Effetto di studio, poiché nessuno come lui crede nella tecnica, e il suo *Trattato della pittura*, che neanche raccoglie tutto quello che la riflessione sulla sua arte suggerì all'ingegno speculativo dell'artista, svolge con cura grandissima e con la più ferma certezza dell'utilità de' suoi precetti, il tema della scienza della sua arte. Ed era un logico corollario del concetto tutto

umanistico e rinascimentale del carattere divino del pensiero, identico nell'uomo che si studi di sollevarsi al di sopra della sua immediata umanità e in Dio; talché sia possibile al primo di investigare e in sé riprodurre i segreti processi onde il pensiero divino crea la natura vivente e l'uomo la sollecita e induce a vivere la vita ulteriore dell'arte.

Ma Leonardo sa che per sé lo studio, la riflessione, la tecnica possono preparare l'arte, non generarla: sono condizione del processo creativo, il quale invece richiede quel non so che di più schiettamente e direttamente divino che i moderni dicono genio, e Leonardo con termine non meno proprio chiama *naturale*, e che è infatti natura.

« Chi disputa » egli disse una volta « allegando l' altorità, non adopera lo 'ngiegnio, ma più tosto la memoria. Le buone lettere so' nate da un bono naturale, e perché si de' più laudare la cagion che l'effetto, più lalderai un bon naturale sanza lettere, che un bon litterato sanza naturale »[1]. E uomo senza lettere[2] si contentava di essere stimato, purché i letterati non ne traessero argomento a tacciarlo di non potere ben dire quel che gli accadeva di trattare. « Gente stolta! Non sanno questi tali ch' io potrei, sì come Mario rispose contro a' patrizi romani, io sì rispondere dicendo: — Quelli che dell'altrui fatiche se medesimi fanno ornati, le mie a me medesimo non vogliano concedere ». — Polemica frequente nei manoscritti di Leonardo contro la scienza libresca, dei letteratissimi contenti al sapere di seconda mano, e alieni dall'uso e gusto di ricorrere alla sorgente di quelli che bene scrissero, che è l'esperienza, e cioè la stessa Natura.

Quando gli accade di parlare del potere della sua pittura, s'esalta invero come del possesso di un divino potere: « Se 'l pittore vol vedere bellezze che lo innamo-

---

1 *Codice Atlantico*, fol. 76-*r* a.

2 *Codice Atlantico*, fol. 119-*v* a.

rino, egli n'è signore di generarle; et se vol vedere cose mostruose che spaventino, o che sieno buffonesche e risibili, o veramente compassionevoli, ei n'è signore e dio. E se vol generare siti e deserti, lochi ombrosi o freschi ne' tempi caldi, esso li figura; e così lochi caldi ne' tempi freddi. Se vol valli, se vole delle alte cime de' monti scoprire gran campagne, e se vole dopo quelle vedere l'orizzonte del mare, egli n'è signore; e se delle basse valli vol vedere gli alti monti o de li alti monti le basse valli e spiaggie. E in effetto, ciò ch'è nell'universo per essenzia, presenzia o immaginazione, esso lo ha prima nella mente, e poi nelle mani, e quelle sono di tanta eccellenzia, che in pari tempi generano una proporzionata armonia in un solo sguardo, qual fanno le cose » [1].

E altrove: « La deità ch'ha la scienzia del pittore fa che la mente del pittore si trasmuta in una similitudine di mente divina, imperoché con libera potestà discorre alla generazione di diverse essenzie di varii animali, piante, frutti, paesi, campagne, ruine di monti, loghi paurosi e spaventevoli, che danno terrore alli loro risguardatori, e ancora lochi piacevoli, suavi e dilettevoli di fioriti prati con varii colori, piegati da suave onde dalli suavi moti di venti, riguardando dietro al vento che da loro si fugie; fiumi discendenti co' li empiti de' gran diluvii dalli alti monti, che si cacciono inanti le deradicate piante miste co' sassi, radici, terra e schiuma, cacciandosi inanzi ciò che si contrapone alla sua ruina; e il mare con le sue procelle contende essa zuffa co' li venti, che con quello combatteno, levandosi in alto co' le superbe onde, e cade, e di quelle ruinando sopra del vento che percote le sue basse, e loro richiudendo e incarcerando sotto di sé, quello straccia e divide. Mischiandolo con le sue torbide schiume, co' quello sfoga l'arrabbiata sua ira; e alcuna volta superata dai venti si fuggie dal mare, scorrendo

---

[1] *Trattato della pittura*, ed. Ludwig, § 13.

per l'alte cime delli vicini promontorii, dove superate le cime de' monti, discende nelle opposite valli, e parte (è) predata dal furore de' venti; e parte se ne fuggie dalli venti ricadendo in pioggia sopra del mare. E parte ne discende ruinosamente delli alti promontorii, cacciandosi innanzi ciò che s'oppone alla sua ruina; e spesso si scontra nella sopravegnente onda, e con quella urtandosi, si leva al cielo, empiendo l'aria di confusa e schiumosa nebbia .... »[1].

Di queste pagine se ne trovano molte, e nel *Trattato della pittura* e in altri scritti di Leonardo: dove l'artista piglia la mano al pensatore, come in questo caso in cui par quasi che, per meglio persuadersi, e sentire quella deità che è propria della sua scienza di pittore capace di suscitare innanzi all'occhio attonito dell'uomo spettacoli non meno meravigliosi e sublimi di quelli che la natura ci offre scatenando la furia de' suoi elementi, non si contenta di teoriche affermazioni, ma esemplifica e passa quindi alla pratica, e dipinge a grandi tratti pur col semplice mezzo della parola pronta — checché egli teorizzi in astratto — non meno del pennello ad accogliere e a riversare in forme eterne la fluida onda della sua fantasia possente. E la parola calda si fa dramma della stessa natura, si fa quadro che il pittore in un impeto del suo «naturale» ci spiega davanti come lo vede e lo effigia il suo occhio interiore. Quell'occhio che egli si sforza di celebrare come l'organo privilegiato di questa arte delle arti che, al di sopra della musica e della poesia, è per lui la pittura; e che non è propriamente l'occhio materiale, ma quello della mente, la divina fantasia onde l'occhio vede e in generale l'anima sente. Così la pittura, e Leonardo lo sa bene, evoca prima nell' interno della mente le sue figure e le loro movenze e le loro espressioni e il paesaggio e la luce e l'ombra onde il tutto è

[1] *Trattato della pittura*, § 68.

circonfuso con l'arte di cui Leonardo possiede il segreto, perché possa farsi mano e pennello, e diventare quadro evocato nella pienezza della sua vita e fermato sulla tela o sulla parete.

Questa deità dell'arte che Leonardo sente nell' intimo, non è tecnica o riflessione, quantunque la ricchezza della sua esperienza d'arte e l' indole riflessiva e speculativa del suo ingegno lo traessero a far grande assegnamento sulla stessa tecnica; è prerogativa di quel felice naturale, che di là dallo studio e da ogni forma di sapere, si volge alla stessa Natura. Che è il mondo di Leonardo, com' è il mondo, in generale, dell'uomo del Rinascimento, dacché, attraverso il neoplatonismo di Ficino e degli altri pensatori fiorentini, s'è resa familiare l' idea che l'uomo sia tutt'uno con la natura, anch'essa animata, perché tutta divina, ed essenzialmente spirituale, come l'uomo la sorprende nell' interno pulsare della propria coscienza, dove essa si concentra e si svela. Questa eterna e infinita Natura, che ci sta innanzi agli occhi dei sensi e si presenta infatti nel senso, da cui incomincia ogni vita normale dello spirito umano, ancorché esso poi proceda con la mente o ragione o giudizio, che Leonardo sa bene esser necessario a compiere l'atto conoscitivo, onde la stessa sensazione entra e si spiega nella luce della coscienza. Ma diffida di questo giudizio che, lavorando su quanto si sente, è sorgente di errore [1] ogni volta che si dilunghi dal dato sensibile; e diffida sopra tutto dell'argomentare a vuoto della ragione, onde s' intessono scienze vane che partono e finiscono nella mente [2], come egli dice; ossia scienze *a priori*, come noi diremmo. Perché quel che si deve conoscere è, non nella mente, ma lì, nella natura; la quale è bensì internamente ragione,

---

[1] « Nessuna cosa è che più c' inganni che 'l nostro giudizio »: *Trattato della pittura*, § 65 a. Cfr. RICHTER[2], nn. 1153 e 1180.

[2] Cfr. *Trattato della pittura*, § 1.

come si scopre da ultimo, conosciuta che sia, mediante la nostra ragione, con la quale la ragione naturale rinverga. Di guisa che la forma definitiva del sapere, verso la quale si tende, e che si costruisce con l'attento esame degli effetti dell'operare naturale colti nell'esperienza sensibile, è quella razionale. Ma la ragione che è punto di partenza della natura, è punto d'arrivo per noi, che dobbiamo aprire gli occhi, in un primo tempo, e osservare, scrutare, spiare attentamente. Intesa la ragione del fatto naturale, Leonardo dice che non occorre più esperienza. Ma per arrivare a intender la ragione, aprire gli occhi. E vedere, vedere. Egli si sdegnava con i filosofi che considerano il molto vedere come una distrazione dal pensiero, che vuol raccoglimento. « E se tu dirai, che 'l vedere impedisce la fissa e sottile cognizione mentale, co' la quale si penetra nelle divine scienzie, e tale impedimento condusse un filosofo a privarsi del vedere; a questo si risponde, che tal occhio, come signore de' sensi, fa suo debito a dare impedimento alli confusi e bugiardi, non scienzie, ma discorsi, per li quali sempre con gran gridare e menare de mani si disputa .... E se tal filosofo si trasse gli occhi per levare l' impedimento alli suoi discorsi, or pensa, che tal atto fu compagno del cervello e de' discorsi, perché 'l tutto fu pazzia. Or non potea egli serrarsi gli occhi, quando esso entrava in tal frenesia, e tanto tenerli serrati, che tal furore si consumasse? Ma pazzo fu l'uomo e pazzo il discorso, e stoltissimo il trarsi gli occhi » [1]. Teologia, metafisica (come noi diremmo), scienze d'arzigogoli e d'autorità, scienze da « lettere incoronate » come dice Leonardo, tutta roba da frati: frati santi, ma farisei [2], come una volta gli scappò detto; da mettere in un mazzo cogli astrologi, cogli al-

---

[1] *Trattato della pittura*, § 16.

[2] « Farisei, frati santi vol dire »: *Ms. Trivulziano*, fol. 34-*v*.

chimisti, con gli speculatori del moto perpetuo [1], e forse anche coi molti che « fean bottega con inganni e miraculi finti, ingannando la stolta moltitudine: e se nessun si scopria conoscitori de' loro inganno, essi gli puniano » [2].

L'ironia di quell'appunto dei *Quaderni d'Anatomia* (IV, 10ª): « La definizione dell'anima lascio nelle menti de' frati, padri de' popoli, li quali per inspirazione san tutti li secreti. — Lascia star le lettere incoronate, perché son somma verità », è pari essa al disdegno con cui nel *Codice Atlantico* [3] si paragona l'originalità degl' inventori e diretti interpreti della natura alle meccaniche relazioni de' « recitatori e trombetti delle altrui opere ». Tanta differenza, egli esclama, « quant' è dall' obietto fori dello specchio alla similitudine d'esso obietto apparente nello specchio, che l'uno per sé è qualche cosa, e l'altro è niente. Gente poco obrigate alla natura, perché sono sol d'accidental vestiti e sanza il quale potrei accompagnarli infra li armenti delle bestie ».

« O miseri mortali, aprite gli occhi » [4] ammonisce Leonardo.

Della sua assidua ininterrotta fatica nell' osservare, tutti i giorni, anche di festa, c'era perfino chi si scandalizzava. Ed egli reagiva con amaro sarcasmo: « Sono infra 'l numero delli stolti una certa setta, detti ipocriti, ch'al continuo studiano d' ingannare sé et altri, ma più altri che sé: ma invero ingannano più loro stessi, che gli altri. E questi son quelli che riprendono li pittori, li quali studiano li giorni delle feste, nelle cose appartenenti alla vera cognizione di tutte le figure, ch'hanno le opere di natura, e con sollecitudine s' ingegnano d'acquistare la cognizione di quelle, quanto a loro sia possibile ».

---

[1] *Ms. E*, 6.

[2] Vedi frammenti in RICHTER², nn. 1206-07.

[3] *Codice Atlantico*, fol. 117-*r* b.

[4] RICHTER², n. 1182.

Contro questa genia di ipocriti egli si erge nella fiera coscienza del carattere religioso del suo studio infaticabile della natura: « Ma tacciano tali reprensori, ché questo è il modo di conoscere l'Operatore di tante mirabili cose, e quest' è il modo di amare un tanto Inventore! Ch' invero il grande amore nasce dalla gran cognizione della cosa che si ama: e se tu non la conoscerai, poco o nulla la potrai amare. E se tu l'ami per il bene che t'aspetti da lei, e non per la somma sua virtù, tu fai come il cane, che mena la coda e fa festa, alzandosi verso colui che li pò dar un osso. Ma se conoscesse la virtù di tale omo, l'amarebbe assai più, se tal virtù fussi al suo proposito » [1].

È la religione del Rinascimento, che cerca Dio nella Natura. Figgere dunque lo sguardo nelle cose naturali fu l'ansia perpetua e la gioia di Leonardo. Ansia angosciosa, come egli l'esprime in una raffigurazione simbolica della natura e della trepida cura scrutatrice con cui egli la esplorava: « Non fa sì gran mughio il tempestoso mare, quando il settantrionale aquilone lo ripercuote con le schiumose onde fra Scilla e Cariddi, né Stromboli o Mongibello, quando le solfuree fiamme, essendo rinchiuse, per forza rompendo e aprendo il gran monte, fulminando per l'aria pietre, terra, insieme coll'uscita e vomitata fiamma; né quando le infocate caverne di Mongibello renda(no) il mal tenuto elemento, rivomitandolo, spignendolo alla sua regione, con furia cacciando innanzi qualunque ostacolo s' interpone alla sua impetuosa furia .... Tirato dalla mia bramosa voglia, vago di vedere la gran con(fusione) delle varie e strane forme fatte dalla artifiziosa natura, ragiratomi alquanto infra gli ombrosi scogli, pervenni all'entrata d'una gran caverna: dinanzi alla quale restato alquanto stupefatto, e ignorante di tal cosa, piegato le mie reni in arco, e ferma la stanca mano sopra il ginocchio, e colla destra mi feci tenebra

---

[1] *Trattato della pittura*, § 77.

alle abbassate e chiuse ciglia: e spesso piegandomi in qua e in là per vedere se dentro vi discernessi alcuna cosa. E questo vietatomi per la grande oscurità, che là dentro era, e stato alquanto, subito si destarono in me due cose, paura e desiderio: paura, per la minacciosa e oscura spilonca, desiderio, per vedere se là entro fusse alcuna miracolosa cosa »[1].

È un terrore religioso. L'acutezza di quel portentoso occhio che Leonardo — scriva o dipinga — getta sulla natura, non può bastare ad estinguere la sua sete insaziabile di sapere. Quello sguardo lambisce ogni superficie delle cose vive, e ne scorge il moto continuo, ne sorprende ogni vibrazione; vi aderisce e si muove con l'oggetto, quasi trasfondendosi in esso. Vicino che esso sia, o lontano in una interminabile prospettiva, in una luce viva che si muove anch'essa e guizza e giuoca con l'ombra, e ne profitta per illuminare velando con sfumature che sono a un tratto e luce e ombra in una delicatezza di superficie vellutata. A leggere la descrizione minuziosa e pur viva degli alberi mossi dal vento, e dei rami, e delle foglie e dei fiori e del suolo in cui essi son piantati e del fondo roccioso su cui spiccano in un complesso che la parola analizza ed abbraccia e stringe in un nesso vivente, si scopre l'anima inquieta e l'angoscia dell'artista che con infiniti schizzi e disegni e appunti si sforza di ripercorrere l' infinita via percorsa dalla natura per giungere a qualunque suo minimo effetto. E su questa via qual uomo mai compì lo sforzo di Leonardo? Ma egli ben seppe che c' è una cosa « che non si dà, e s'ella si dessi non sarebbe ». Ed è l' infinito; « il quale, se si potessi dare, e' sarebbe terminato e finito, perché ciò che si po' dare ha termine colla cosa che la circuisce ne' sua stremi, e ciò che non si può dare è quella cosa che non ha

---

[1] *Cod. Arundel* del Brit. Mus., fol. 155 *r*.

termini »[1]. Egli insegue senza posa l' idea irraggiungibile. « O Lionardo, perché tanto penate ? » — si fa a dire in uno dei fogli del Codice Atlantico[2]. E in una orazione si rivolge a Dio con quelle tristi parole: « Tu, o Iddio, ci vendi tutti li beni per prezzo di fatica ». I suoi motti sono di questo genere: « *Sine lassitudine* ». « Prima morte che stanchezza. Tutte le opere non son per istancarmi. Non mi sazio di servire »[3]. Il suo monito: « La vita bene spesa lunga è. Sì come una giornata bene spesa dà lieto dormire, cosi una vita bene usata dà lieto morire »[4]. Il grande imperativo di Campanella: *Pensa, uomo, pensa* — è anticipato nel severo avvertimento di Leonardo: « Chi poco pensa molto erra »[5]. Pensare: questo è « servire », come si deve, fino alla morte. E non dormire. Perché « il sonno ha similitudine colla morte » e bisogna dunque fare « tale opera che dopo la morte tu abbi similitudine di perfetto vivo » anzi che « vivendo farsi col sonno simile ai tristi morti »[6]. La memoria vince il tempo[7], e la gloria delle opere imperiture vince la morte.

Ma quali sono imperiture ? Non si richiede anche un infinito nelle opere perfette che s'assicurino l' immortalità ? E si dà almeno questo infinito ? Se anche Leonardo non avesse espresso in nessuno dei suoi appunti il suo pensiero, non vi potrebbe esser dubbio sulla risposta negativa di lui a tale domanda. Ma egli ha scritto parole memorabili sulla necessaria insoddisfazione di ogni autore eccellente rispetto alla propria opera. Già ogni maestro, si sa, dovrà esser superato dal discepolo: « Tristo è quel

---

[1] *Codice Atlantico*, fol. 131-*r*b.
[2] Fol. 71-*r*a.
[3] *Ms. H*, fol. 48-*v*.
[4] *Codice Trivulziano*, fol. 34-*r* e 27-*r*.
[5] *Ms. H*, fol. 119-*r*.
[6] *Codice Atlantico*, fol. 76-*v*a.
[7] *Codice Atlantico*, fol. 76-*r*a.

discepolo che non avanza il suo maestro » [1]. Ma lo stesso maestro, se ha coscienza di quel che sia l'arte, come può, innanzi all'opera sua, non essere assalito dalla tristezza di vederla inferiore al suo ideale? «Tristo è quel maestro del quale l'opera avanza il giudizio suo; e quello si drizza alla perfezione dell'arte, del quale l'opra è superata dal giudizio » [2]. In fondo al quale rimarrà sempre un dubbio, una scontentezza, un desiderio di meglio. « Quel pittore che no' dubita, poco aquista. Quando l'opra supera il giudizio de l'operatore, esso operante poco aquista; e quando il giudizio supera l'opera, essa opera mai finisce di megliorare, se l'avarizia no' l'impedisse » [3].

Questa scontentezza non era dunque incostanza o volubilità, come si bisbigliò talora tra i contemporanei. E neppur conseguenza dei « capricci » di cui parla il Vasari [4]; bensì forse piuttosto di quel certo divario tra l'idea e le mani, di cui lo stesso scrittore fa cenno: « Vedesi bene », dice il Vasari, « che Lionardo per l'intelligenza dell'arte cominciò molte cose, e nessuna mai ne finì, parendoli che la mano aggiugnere non potesse alla perfezione dell'arte nelle cose che egli s'imaginava: conciossiaché si formava nell'idea alcune difficoltà sottili e tanto maravigliose, che con le mani, ancora ch'elle fussero eccellentissime, non si sarebbero espresse mai ». Era la

---

1 RICHTER², n. 498.

2 *Trattato della pittura*, § 57.

3 *Trattato della pittura*, § 62. Si legga pure in proposito questo appunto: « Quando l'opera sta pari col giudizio, quello è tristo segno in tal giudizio; e quando l'opera supera il giudizio, questo è pessimo, com'acade a chi si maraviglia d'avere sì ben operato; e quando il giudizio supera l'opera, questo è perfetto segno. E se gli è giovane in tal disposizione, senza dubbio questo fia eccellente operatore, ma fia componitore di poche opere; ma fieno di qualità, che fermerano gli uomini con admirazione a contemplar le sue perfezioni » (*Trattato della pittura*, § 406).

4 VASARI, *Vite*, ediz. Milanesi, IV, p. 22.

conseguenza necessaria del concetto che Leonardo aveva e doveva avere dell'arte, del pensiero umano, e della Natura, in cui egli si affisava. Questo il segreto motivo della sua pena (« O Lionardo, perché tanto penate ? »), e così dello sparpagliamento del vigore potente della sua attività, come di quell'ombra di malinconia di cui sono soffuse le creature della sua arte.

Malinconia misteriosa, spirante dall'anima dell'artista ansiosa di luce e fasciata di mistero: divisa tra il senso del divino naturale, che è Unità e vita, ed è essenzialmente spirito — come sentiva la Natura l'uomo del Rinascimento una volta che col platonismo ficiniano aveva allargato il respiro del suo petto pieno d'ardimento e di fede nella umana libertà al senso della vita infinita in cui si dilata la sua stessa anima individuale nel seno della natura, — e il concetto dell' inafferrabilità concettuale di questa unità universale, poiché la natura si conosce solo attraverso l'esperienza sensibile. E questa la manifesta attraverso una molteplicità numerabile e suscettibile di trattazione matematica, come Leonardo fu tra i primi a proclamare anticipando i canoni della scienza galileiana, che è la stessa scienza moderna. Una molteplicità ordinabile in un sistema chiuso e fisso, necessario e meccanicamente invariabile, secondo il rapporto causale, che non è altro che connessione di fatto tra condizione e condizionato, capace di conferire al tutto il carattere meccanicistico proprio dei singoli elementi: il carattere del fatto che c' è, ma non si sa come né perché. Cresce la scienza e cresce l' ignoto.

I piccoli fatti, il cui numero è infinito, diventano un fatto enorme, avvolto nella stessa tenebra d'ogni più minuto oggetto della iniziale osservazione. Perché ? Come ? Domande senza risposta.

La scienza deve far tacere queste domande: da Galileo in poi il rigoroso metodo scientifico ricaccerà indietro come indebite e illecite tali domande, per limitarsi di

proposito alle così dette apparenze, o fenomeni (come si dirà più tardi) della natura: cioè alla superficie. Ma Leonardo, che pure vagheggia un ideale siffatto del sapere scientifico, non sa accontentarsi della superficie. Il suo acuto occhio insonne penetra più addentro; e quando l'osservazione, la tanto lodata ed esaltata esperienza, non gli serve più, intravvede od evoca la vita interiore, l'anima segreta che mette in moto la gran macchina, che egli ha smontata e studiata a pezzo a pezzo, guardando, spiando, scrutando, con la matematica, la meccanica, l'anatomia ed ogni strumento che gli dia modo di seguire a parte a parte l'opera della natura.

Il pittore, l'artista cerca e scorge da lungi l'infinito; lo scienziato, che vorrebbe introdurre nella pittura la certezza dei fatti e delle manifestazioni esteriori del Tutto e misurare e contare rigorosamente *pondere, numero et mensura* tutto ciò che può essere osservato, si sforza di chiudersi nel limite. L'unità dell'interno lampeggia alla fantasia; e sopraggiunge l'intelletto a spezzare quell'unità nella molteplicità senza fine delle apparenze sensibili.

Di qui l'angoscia e l'intima tragedia di quest'uomo universale diviso tra due mondi inconciliabili. Di qui la disperata fatica di tutta la vita di questo implacabile tormentatore di sé stesso, la cui opera meravigliosa di fulgenti fantasmi d'arte, profusi, sto per dire, a piene mani, giorno per giorno, sulle carte, sulle tele e sulle istoriate pareti, e di concetti precisi e geniali ricerche che, in molte parti del sapere scientifico, sono divinazioni del futuro, lascia nell'animo un desiderio infinito, fatto quasi di rimpianto e di tristezza: il desiderio di un Leonardo diverso da quello che fu, che potesse raccogliersi a volta a volta e chiudersi o tutto nella sua fantasia, o tutto nella sua intelligenza; a gustare la gioia pura del creare divino. Un desiderio angoscioso, come quello che spuntava sempre nel cuore di Leonardo ogni

volta che deponesse il pennello, il carbone o la stecca, e ogni volta che gli accadesse d' interrompere la notazione de' suoi segreti pensieri.

Pensieri segreti. Affidati perciò a una scrittura come quella singolarissima di cui Leonardo, quasi per disdegno di tutto ciò che è facile e usato, si compiacque: quella scrittura speculare, che doveva impedire ai profani di mettere gli occhi a un tratto nei pensieri di Leonardo. Il quale sentiva di pensare per sé, per adunare via via i materiali delle opere che, una volta pervenute a maturità nella pienezza del loro organismo e quindi nella coerenza logica e persuasiva de' loro elementi, potessero venire alla luce come i corpi generati dalla natura quando giunga l'ora.

V.

LEONARDO FILOSOFO

Leonardo non fu filosofo di professione; ma il suo ingegno universale lo trasse a interessarsi dei problemi filosofici, come d'ogni altro genere di problemi in cui potesse esercitarsi quella sua curiosità intellettuale inesauribile (che doveva fargli cercare i libri, se non le scuole dei filosofi) e la sua magnanima aspirazione a pensare, a comprendere, o per lo meno a scrutare ogni difficoltà, ogni mistero. In lui infatti non è difficile sorprendere qualche eco degli insegnamenti platonici del Ficino e del Pico, dei quali è probabile che nel periodo giovanile fiorentino della sua vita egli abbia avuto conoscenza personale, mentre forte batte l'accento della sua riflessione sulla necessità dell'esperienza, cui la sua stessa indagine inquieta, ansiosa di tutto ciò che fosse osservabile direttamente in natura, gli faceva sentire l'importanza. Come i pensatori del suo tempo, figli dell'Umanesimo, rifiuta e combatte il principio di autorità per appellarsi appunto all'esperienza sensibile: « Ogni nostra cognizione principia dai sentimenti ». E altrove: « Molti mi crederanno ragionevolmente potere riprendere, allegando le mie prove esser contro all'alturità (*autorità*) d'alquanti omini di gran reverenza a presso de' loro inesperti iudizi, non considerando le mie cose essere nate sotto la semplice e mera sperienzia, la quale è maestra vera ». Maestra di sapere, ma anche maestra di operare: « Queste regole », prosegue infatti Leonardo,

«son cagione di farti conoscere il vero dal falso; la qual cosa fa che li omini si promettano le cose possibili, e con più moderanza; che tu non ti veli d' ignoranza; che farebbe che, non avendo effetto, tu t'abbi con disperazione a darti malinconia ». Perciò la scienza secondo Leonardo non vuol essere libresca, ma fondata sull'esperienza: « Se bene, come loro, non sapessi allegare gli altori, molto maggiore e più degna cosa a leggere allegando la sperienzia, maestra ai loro maestri. Costoro vanno sgonfiati e pomposi, vestiti e ornati, non delle loro, ma delle altrui fatiche; e le mie a me medesimo non concedono. E se me inventore disprezzeranno, quanto maggiormente loro, non inventori, ma trombetti e recitatori delle altrui opere, potranno essere biasimati ! ». Nel *Trattato della pittura* (§ 33) dice anche più energicamente: « Ma a me pare che quelle scienzie sieno vane e piene di errori, le quali non sono nate dall'esperienzia, madre di ogni certezza, e che non terminano in nota esperienzia; cioè, che la loro origine o mezzo o fine non passa per nessuno de' cinque sensi. E se noi dubitiamo della certezza di ciascuna cosa che passa per li sensi, quanto maggiormente dobbiamo noi dubitare delle cose ribelli a essi sensi, come dell'essenzia di Dio e dell'anima e simili, per le quali sempre si disputa e contende ! E veramente accade, che sempre dove manca la ragione, suplisse le grida; la qual cosa non accade nelle cose certe. Diremo per questo, che dove si grida non è vera scienzia, perché la verità ha un sol termine; il quale essendo publicato, il letigio resta in etterno distrutto ». E la verità giunge al suo termine mediante le scienze che « la sperienzia ha fatto penetrare per li sensi, e posto silenzio alla lingua de' litiganti ».

Ma Leonardo non è un empirista o un antesignano, come si ripete erroneamente, della filosofia sperimentale. L'esperienza dei sensi, per lui, non basta. Nello stesso luogo del *Trattato della pittura*, della scienza vera che, fondata sull'esperienza, « non pasce di sogno li suoi investiga-

tori », egli, rivendicando i diritti della deduzione razionale, ossia del pensiero, dice: « sempre sopra li primi veri e noti principii procede successivamente e con vere seguenzie insino al fine ». Platonicamente egli nel *Cod. trivulziano* (f. 33 r) sentenzia che « i sensi sono terrestri, la ragione sta for di quelli, quando contempla ». Perciò, esperienza sì, ma poi ragione. « Ricòrdati, quando comenti l'acque, d'allegar prima la sperienza e poi la ragione ». E il perché di questo superiore intervento è detto da Leonardo (*Cod. E*, f. 55 r) in modo che basta a provare quanto egli si distanzi dall' ingenuo empirismo posteriore: « mia intenzione è allegare prima la sperienzia e poi colla ragione dimonstrare perché tale esperienzia è constrecta in tal modo ad operare. E questa è la vera regola come li speculatori delli effecti naturali hanno a prociedere. E ancora che la natura cominci dalla ragione e termini nella esperienza, a noi bisogna seguitare in contrario, cioè cominciando (come sopra dissi) dalla sperienzia, e con quella investigare la ragione ». Giacché Leonardo crede nella ragione originaria, a priori, della natura. E nel *Cod. Atl.* (f. 147 va) afferma che « nessuno effetto è in natura sanza ragione. Intendi la ragione, e non ti bisogna sperienzia ». Altrove (*Cod. E*, f. 23 r) parla di « natura costretta dalla ragione della sua legge, che in lei infusamente vive ». E quindi questa ragione è per lui principio, ed è fine. E il pensiero comincia dall'esperienza, ma per affrancarsene e tornare alla ragione.

VI.

LA FILOSOFIA DI GALILEO

Ho qualche sospetto che, come accade in queste solenni celebrazioni centenarie, si sia parlato anche troppo del grande che si celebra e si sia sciorinata troppa dottrina nell'analisi di tutti i singoli aspetti che presenta la sua personalità, nella sua biografia, nel suo pensiero, nel suo genio; o almeno, che questa possa essere stata l' impressione nell' uditorio che la fulgidissima gloria del grande nome ha via via richiamato intorno ai singoli oratori; molti dei quali erano maestri insigni, che sono sempre ascoltati con interesse e attenzione qualunque sia l'argomento di cui ci vengono a parlare; e gli ultimi, uditi a Pisa, hanno ricreato le menti degli ascoltatori con la chiarezza luminosa e vorrei dire splendida delle cose che ci hanno dette. Ma l'analisi è analisi, e tende per sua natura a scuotere l'unità, dov' è il centro della vita spirituale dell'uomo, e dove perciò è il segreto d'ogni grandezza che possa suscitare interesse, ammirazione e amore: quell'amore che ci fa sentire nei grandi qualche cosa che è nel profondo dell'anima nostra, e vive in noi immortale: e ci fa sentire questi grandi in qualche modo come i nostri padri, il cui ricordo noi sentiamo il dovere e il bisogno di ravvivare perennemente in noi stessi.

Perché l'uomo, scienziato o poeta, pensatore o condottiero e genio dell'azione, è sempre prima di tutto e sopra tutto uomo. E chi attraverso la via particolare per cui s'incammina nella vita, smarrisce la propria umanità, può acquistare talune qualità eminenti ed eccellere nella tecnica dell'attività che professa, e meritare stima e rispetto per le opere sue, ma non troverà più quella via per cui ogni uomo va incontro a tutti gli uomini, e con tutti s'affratella nello spazio e nel tempo, come voce potente e cara in cui s'esprime qualche cosa che è nell'animo di tutti, come parte essenziale di quella interiore umanità che è l'anima e la vita di ciascuno: quella vita che si spiega e si esalta nella consuetudine coi grandi, facendoci scoprire anche dentro di noi una grandezza, che rimane ignorata finché non si abbia la fortuna di quegli incontri con gli spiriti magni che sono i nostri maestri.

Ora l'uomo è uomo in quanto ha un carattere; quel carattere che spiega infatti tutte le sue azioni, le sue idee, i suoi stessi sentimenti che ne sono le varie manifestazioni, attraverso le quali esso si viene svolgendo e quasi articolando nel concreto della vita. Il carattere è costituito in se stesso, al di qua di tutte le sue manifestazioni, da quel modo di concepire il mondo e quindi tutte le proprie relazioni col mondo, con cui ognuno prende posto nella vita e si comporta costantemente in guisa che ci fa dire che egli è sempre lui: più o meno chiaramente, più o meno energicamente, sì che negl' individui dove questa chiarezza ed energia scarseggi s'argomenta perfino che manchi il carattere, e dove abbondi e vigoreggi il carattere si impone all'ammirazione. Ma in realtà dove è l'uomo, ivi è il carattere, e se la Bibbia dice, e Galileo ripete, *infinitus numerus stultorum*, bisogna por mente, se non altro per carità di prossimo, che questi stolti, quantunque stolti, son anch'essi uomini. E ognun d'essi ha un carattere. Il quale non è quello che natura-

listicamente si dice un temperamento; ma un concetto. Il concetto fondamentale, quello da cui si parte, sempre, se ne abbia o no precisa coscienza, nel concepire tutte le cose, grandi e piccole. Il concetto che io dico autoconcetto; perché è essenzialmente il concetto che l'uomo ha di se stesso; nel quale non può non essere implicito quello che l'uomo ha insieme del mondo, rispetto al quale egli è quello che è. Quel concetto che, sviluppato e divenuto esplicitamente consapevole, è quello che si dice filosofia; la quale — poiché la consapevolezza non manca interamente mai — è, come si sa, non la peregrina invenzione di quegli spiriti malinconici che per solito s' incontrano nella classe dei così detti filosofi (che è bensì da sperare non si mettano mai in testa, in questi tempi corporativistici, di fare un sindacato), ma è la caratteristica più squisita dell'umanità di ogni uomo. Onde accade che se ha un senso il monito *ne sutor ultra crepidam*, è bene inteso che il calzolaio non deve metter bocca in pittura, né in musica, né in astronomia, né in altra particolare arte o scienza; ma in filosofia non gli si può contestare un diritto che gli riconosceva, niente meno, Socrate, quando lo andava a trovare e ad invitare a discutere con lui addirittura nella sua bottega. Si può far della prosa senza saperlo, come quel tale personaggio della commedia; certo si fa sempre della filosofia senza averne coscienza, e magari per pigliarsela, come spesso accade, con la stessa filosofia.

Ogni uomo che vuol essere uomo per davvero, filosofa: cioè riflette per rassodare, quanto più gli è possibile, le idee fondamentali direttive che formano il nucleo del suo carattere. Con questa riflessione viene sviluppando e attua in concreto la sua persona, la sua umanità, diventando via via quell'uomo che egli è, e che storicamente vale.

II.

Il Galilei fu un matematico, un grande matematico; fu un meccanico, il creatore, in un certo senso, della meccanica; fu un grande osservatore e ricercatore dei fenomeni naturali; fu un astronomo, e col suo cannocchiale felice scopritore di nuove stelle onde dilatò meravigliosamente il campo dei fenomeni celesti e scrollò i sistemi che sulle antiche conoscenze si erano edificati; le sue scoperte misero a rumore il mondo scientifico contemporaneo e vi operarono una vera rivoluzione per i nuovi invincibili argomenti positivi portati all'ipotesi copernicana. La quale per opera di Galileo divenne una fede, una bandiera, che chiamò intorno a sé tutti gli spiriti indipendenti e ricacciò in un passato irrevocabile i dotti della tradizione. Galileo pertanto per le sue scoperte, per le sue costruzioni scientifiche, per le polemiche ond'egli le difese, pel movimento spirituale che suscitò, per la nuova via, insomma, che aprì allo spirito umano nella investigazione della natura, segna una nuova epoca non pure nella storia del pensiero italiano, ma nello svolgimento della civiltà umana. Ma egli salì a questa altezza e, nonostante le incertezze e i dubbi non disinteressati degli storici d'altre nazioni, che all'Italia vollero in ogni tempo contestare anche i diritti conquistati col suo genio, ha mantenuto da tre secoli e manterrà la vetta già occupata attraverso il suo stesso mortale travaglio, perché ebbe sempre coscienza profonda di quel che il mondo è per l'uomo e di ciò che l'uomo stesso è — ed egli, Galileo, era — di fronte al mondo. Una grande passione scientifica, onde non ebbe mai tregua: osservare, sapere, vedere, pensare, ragionare perfettamente a filo di matematiche deduzioni, e la verità conquistata difendere, propagare, far valere nella sua invincibile energia contro l'errore del pregiudizio, delle arbitrarie inframmettenze praticistiche per fini estranei alla natura

della stessa verità e della scienza che la rispecchia; ma insieme una grande passione filosofica: una costante, vigilante, acuta coscienza delle ragioni profonde a cui la sua scienza si appoggiava: un bisogno incoercibile di quella sicurezza che dà ad ogni nostro possesso la consapevolezza del titolo su cui esso si fonda, e però il dominio delle nostre ragioni in confronto delle ragioni dell'avversario: quella sicurezza obbiettiva che un dommatismo scientifico non può mai avere e che deriva dalla critica del filosofare, che alle verità della scienza può imprimere il sigillo della certezza. Così è che di tratto in tratto le sue dimostrazioni sperimentali e matematiche si interrompono perché lo scrittore è sollecitato da una più alta considerazione che sola può dargli la forza della ragione vittoriosa contro l'opposto argomentare: e sono reminiscenze di filosofi, sono apoftegmi di filosofia, per lo più di logica, metodo e teoria della conoscenza e filosofia generale o metafisica. Non c'è più la scienza, ma la teoria della scienza; la quale teoria non si può più costruire con lo stesso metodo della scienza, e postula una superiore veduta, in un campo diverso da quello in cui spazia l'occhio dello scienziato. Il quale grazie alla filosofia sale a un punto da cui gli è dato scorgere, dietro le spalle dell'avversario, gli errori da cui ignaro egli è sospinto avanti avanti nella illusione di possedere una verità che gli è sfuggita per sempre di mano. E il filosofo non può allora non sorridere dell'ingenuità dell'oppositore che, una volta chiarita la causa del suo errore, assume l'aspetto comico di un personaggio che non sceglie le sue ragioni, e le sue parole, ma ragiona come ragiona perché non può ragionare altrimenti, e parla come parla perché quelle sono le parole che gli sono state messe in bocca; e perciò pare un uomo ed è quasi un automa, una marionetta, malgrado tutte le arie che esso può darsi. Un Simplicio insomma, com'è immortalato nel *Dialogo dei massimi sistemi* dalla ironia dello scrittore che socrateggia per

quello stesso atteggiamento che fu di Socrate e che egli si appropria poiché anche lui per filosofare si mette al di sopra della corrente discussione e delle cose discusse.

III.

La stessa ironia di Socrate. La stessa tragedia della sua vita. A Galileo non fu data da bere la cicuta; e non furono neanche inflitti i tormenti di cui si è favoleggiato, e che spietatamente pochi anni prima aveva sofferti il povero Campanella. Ma un calice amarissimo lo dovette bere anche Galileo; e perché la prova fosse più crudele, gli toccò centellinarlo goccia a goccia dalla sentenza del 1633 fino all'anno della morte. Dieci anni di vecchiaia assillata da una persecuzione implacabile, mentre si affollavano le miserie fisiche della vecchiezza e fin si spegneva il lume di quegli occhi che avevano esplorato tante plaghe di cielo non viste mai da occhio umano. Oh le parole intrise di pianto, scritte dalla solitudine di Arcetri il 2 gennaio 1638 al Diodati a Parigi: « Ahimè, signor mio, il Galileo, vostro caro amico e servitore, è fatto irreparabilmente da un mese in qua del tutto cieco. Or pensi V. S. in quale afflizione io mi ritrovo, mentre che vo considerando che quel cielo, quel mondo e quello universo, che io con mie maravigliose osservazioni e chiare dimostrazioni avevo ampliato per cento e mille volte più del comunemente veduto da' sapienti di tutti i secoli passati, ora per me s'è sì diminuito e ristretto, ch' e' non è maggiore di quel che occupa la persona mia » [1]. Ed era sempre prigioniero nella sua villa. E sempre tormentato nella sua coscienza perché la sua fede nell'autorità della Chiesa era tanto forte e profonda quanto la fede nella sua scienza costretta così severamente al silenzio da quella stessa

---

[1] *Opere*, XVII, 247.

Chiesa. Condannato al silenzio lui; condannata la sua scuola, in cui la sua fede ripullulava con l' impeto gagliardo della giovinezza pronta all'entusiasmo; incatenata quella verità che egli non sapeva concepire se non come divina, e dotata quindi di una irresistibile forza d' impossessarsi delle menti e signoreggiare nella sua luce infinita. Ossia, tutta la sua vita crollata, annientata. Quale tortura più feroce potrà mai contristare il cuore dell'uomo ?

Non c' è grandezza senza tragedia. E Galileo fu grande per le mirabili osservazioni, scoperte e dimostrazioni matematiche che a lui si debbono. Ma fu grande soprattutto per lo spirito possente da cui fu animata la sua ricerca. Non rincresca, come per solito rincresce agli scienziati, sentir affermare che grande fu per la sua filosofia, ossia per la posizione speculativa da lui saldamente occupata, dalla quale gli fu dato di disciplinare e promuovere la sua propria ricerca e quella degli scienziati venuti dopo di lui, tutti galileiani. Quella posizione importa un nucleo di concetti, che gli furono sempre presenti perché erano l' intima struttura della sua mente, ed egli colse ogni occasione che gli venisse offerta dalle opposizioni da vincere per approfondirne e rendersene sempre più chiara la consapevolezza. Perciò egli non si trovò a competere e lottare con matematici o fisici od astronomi, ma con filosofi, allora tutti peripatetici, e coi teologi che sono anch'essi, a modo loro, filosofi ed erano i naturali alleati dei peripatetici. Perciò nei suoi scritti è un continuo rifarsi da una dottrina filosofica, quantunque l' interesse maggiore dello scrittore e dell'uomo fosse rivolto a questioni di matematica, fisica od astronomia. Perciò molte volte è accaduto nel secolo scorso — e a Pisa, nella nostra Università, ci fu uno studioso che ne fece il tema di presso che tutta la sua vita scientifica — è accaduto, dico, che in Galilei si vedesse una anticipazione della critica kantiana. E in verità a volersi rendere conto della originalità

del pensiero galileiano può essere molto utile guardare alla profonda analogia che c' è indubbiamente fra quella che ho detta la posizione speculativa del Galilei e la posizione storica che in tutte le storie della filosofia si assegna ad Emanuele Kant. Il quale viene universalmente considerato nel movimento generale del pensiero moderno europeo come il punto d' incontro del razionalismo cartesiano e leibniziano con l'empirismo di Locke e di Hume, e quindi la soluzione dell'antitesi tra la metafisica razionalistica e l'antimetafisica degli empiristi. La soluzione galileiana (intuita, s' intende, più che dedotta, e priva perciò delle sottili indagini e discriminazioni che in Kant presuppongono due secoli di controversie, posteriori quasi tutte al Galilei) rinverga con la soluzione che la *Critica della ragion pura* dà al problema della possibilità della scienza, che per Kant come per Galilei è fisica e matematica. Anche per questo il sapere scientifico è sintesi d' intelletto e di senso, di a priori e a posteriori: di *discorso* o ragione, com'egli dice, e di « esperienza sensata ». E la soluzione coincide perché anche Galileo riconosce la verità di entrambi i due opposti indirizzi che campeggiavano nelle concezioni filosofiche precedenti. E qui è la radice profonda della sua grandezza: nel vigore speculativo con cui stringe insieme ed unifica gli opposti motivi del filosofare platonico e del democriteo. Anche qui da una parte razionalismo e idealismo e finalismo: dall'altra, sensismo empirico, e quindi materialismo e meccanicismo. Motivi contrastanti e contraddittori che si affacciano alla mente come escludentisi a vicenda. L'eterno *aut-aut* del pensiero: o spirito o materia; e chi vede il mondo cogli occhi dello spirito non ha occhi per vederne la materialità e il meccanismo. Fu la grande ispirazione platonica, ed è risorta nei secoli, indomita e indomabile ogni volta che l'uomo ha cominciato dal guardare al proprio interno, dove le cose stesse dell'esterna natura si rappresentano. Viceversa, chi comincia dal guardarsi intorno ed è preso

dallo spettacolo dello spazio dove tutto è esclusione reciproca, e il mondo si frantuma e risolve ne' suoi elementi, ogni cambiamento non può essere che moto, e prodotto di un meccanismo che stritola e annulla ogni realtà intelligibile, a cominciare dalla stessa relazione tra gli elementi, e il mondo alla mente che si sforzi di concepirlo in sé si spoglia d'ogni carattere intelligibile e razionalità e qualità che non sia sostanzialmente elemento materiale, spazio vuoto e movimento di quello in questo. Che fu l'assunto rigoroso dell'atomismo democriteo, tante volte combattuto e vinto e altrettante volte, sempre, risuscitato e riapparso come l'unica concezione logica della realtà astratta (come ogni spirito scientificamente dotato ed educato la vuole) da ogni forma meramente subbiettiva di cui l'uomo possa, sia pure per tendenze costanti della sua natura, rivestirla. Giacché se c' è l'uomo per l'uomo con le sue esigenze costitutive ed essenziali che postulano la libertà, perché abbia un significato e un valore la vita spirituale che egli vive nella verità, nella moralità e nella stessa bellezza che è pur legge dominante e incancellabile nel mondo umano; c' è anche una natura, senza la quale l'uomo non nascerebbe né vivrebbe; e quella natura non sarà né bella, né brutta, né verde, né gialla, e neanche luminosa, e non sarà sonante, né calda, né fredda né altrimenti sensibile, ma sarà pure qualche cosa perché, sopraggiunto l'uomo, sia possibile che i sensi di lui ne siano modificati: una natura che, spogliata perciò di tutte le qualità relative alle impressioni subbiettive dei sensi, sarà quel residuo che rimane da tale sottrazione: un residuo materiale e meccanico: ossia la negazione appunto di quegli attributi in cui consiste l'essenza dello spirito, da cui si fa astrazione. Una natura senza l'uomo, che è come dire con un uomo ridotto anch'esso al piano della natura, senza libertà, senza finalità; che potrà magari battezzarsi come un animale ragionevole, ma dovrà, *bon gré mal gré*, contentarsi di una

ragione detta tale come *lucus a non lucendo*: una ragione meccanica, formata così com' è per legge di natura, incapace di esser diversa, priva perciò di valore e tanto necessaria nell'esser suo e nel suo operare anche se indirizzato alla verità e alla giustizia, quanto è necessario che ogni effetto segua alla sua causa. Questa natura c' è innanzi agli occhi d'ogni uomo; e lo stringe da ogni lato, dalla nascita alla morte, lungo tutto il cammino della vita, con le sue leggi inderogabili e fatali. Ed è la natura che l'uomo si sforza di conoscere per viverci dentro meglio che possa, anche per servirsene alla migliore soddisfazione de' suoi bisogni, orientato che si sia nel sistema della causalità in cui essa è composta. Essa anzi, fuori dell'uomo, è l' ignoto che l'uomo deve via via conoscere e che per definizione non sarà mai tutto conosciuto; perché la natura conosciuta — interamente conosciuta — non sarebbe più natura. Quella natura ignota, che si deve conoscere, e non se ne conosce mai tanto che non ne rimanga ancor più da conoscere.

IV.

Questa natura democritea fu la realtà a cui s'affise il pensiero del Galilei; e guardando ad essa egli propose il problema della scienza, come non s'era mai fatto nei nuovi tempi — eccezion fatta per Leonardo, i cui manoscritti rimasero per altro sconosciuti e senza effetto sullo svolgimento del pensiero. Lo propose e lo risolse. Ma il problema della scienza nel Galilei ha un valore affatto nuovo in relazione al momento storico dello stesso Galilei; che è, bisogna dirlo ben chiaro, il primo degli uomini moderni. Bacone, come tutti ricordano, disse questo del Telesio; ma lo stesso Bacone è ancora avvolto nelle difficoltà e negli interessi del Rinascimento. Del quale è esatto negare che si sia mai proposto il problema della

scienza, quantunque lo abbia preparato. Nel Rinascimento, come nell'antichità, la scienza non si distingue ancora dalla filosofia. E se nell'antichità greca l'uomo si assimila alla natura e tutto è natura, nel Rinascimento, per la rivoluzione operata dall' Umanesimo, la natura viene assimilata all'uomo: e nell'unità e medesimezza bruniana dell' infinitamente piccolo e dell' infinitamente grande, una sola anima universale investe e umanizza il tutto sicché l'uomo, rientrando in se stesso, vi trova il tutto, e ne trae argomento a vedere la sua umanità nella natura madre, in una sorta di naturalismo che è dilatazione infinita e potenziamento dell'originario umanesimo. Bisogna spezzare questa metafisica unità dell'antico e del nuovo naturalismo per scoprire la natura della scienza. Bisogna superare il Rinascimento.

E Galileo ne è fuori e la scienza moderna si rifà da lui come suo creatore appunto perché egli si mette davanti alla natura proprio come all'opposto dell'uomo. Egli torna perciò alla democritea distinzione di qualità secondarie e primarie, per depurare la natura che bisogna conoscere da ogni forma prestatagli dallo spirito umano. Egli questa natura depurata e rigorosamente intesa come natura, alla maniera di Democrito, concepisce come materia, spazio e moto. Ma sa bene, come Kant, che per quanto spogliata d'ogni carattere subbiettivo questa natura quando si conosce attraverso i sensi è semplice « apparenza ». La scienza che vi si accosti deve rinunziare alla vana pretesa di conoscerne l' « essenza ». La pretesa cognizione dell'essenza delle cose è la metafisica, a cui la scienza si vuol sostituire; e può sostituirvisi a questo patto, che si limiti alla conoscenza delle apparenze sensibili. Dei fenomeni, dirà Kant. E l'esperienza che conduce a conoscere le sole cose conoscibili è quella sensibile (« sensata » dice Galileo) perché sono i sensi a darci l' immediata testimonianza di quello che è fuori di noi, o meglio fuori del nostro corpo, col quale noi prendiamo

posto nel complesso delle cose naturali che si vuol conoscere. Lì, nel senso esterno, pare che l' individuo, soggetto del conoscere, oltrepassi l'esser suo e si metta in rapporto con gli altri esseri, che insieme con lui formano la natura.

Se non che una natura come questa di Democrito, che è pur quella a cui si volge Galileo, è bensì l'oggetto del conoscere; ma finché si rimanga nel mondo del puro materialismo democriteo riesce effettivamente inconoscibile. Perché la conoscenza è possibile soltanto se c' è l'oggetto da conoscere, ma se c' è anche il soggetto che lo deve conoscere; e conoscere lo può soltanto se si distingue ed oppone all'oggetto. Nella posizione naturalistica c' è (astrattamente, s' intende) l'oggetto, ma non c' è il soggetto. E viene a mancare perciò la conoscenza vera e propria, col suo valore logico, con la sua distinzione di vero e di falso, con la libertà che è la condizione d'ogni affermazione in cui la verità si faccia valere, e non sia un semplice effetto meccanico come la caduta di un grave. Disastrosa conseguenza dello stesso materialismo; ma ineluttabile una volta che l'uomo esaurisca tutto il conoscibile nella natura propriamente detta, e risolva ogni accadere nel meccanismo della causalità.

E allora? Ci possono essere scienziati che vadano incontro imperterriti a una così disperata conseguenza. *Ignosce illis*, bisogna ripetere per loro al Signore, *quia nesciunt quod faciunt*: e vanno alla cieca. Galileo, e qui è la sua grandezza, apre gli occhi: e non si rassegna al puro democritismo. Egli è anche platonico, della buona tradizione paesana perché molta parte degli studi di Galileo maturarono a Firenze nell'ambiente formato dai grandi platonici Ficino e Pico e non finito con loro. Basti ricordare Orazio Ricasoli Rucellai (1604-1673), la cui rinnovata Accademia Platonica è contemporanea a quella del Cimento: rinnovata appunto dal card. Leopoldo de' Medici fondatore dell'Accademia del Cimento. Platone è

citato non di rado da Galileo ed esaltato come gran difensore delle matematiche. « Che Platone.... ammirasse l' intelletto umano e lo stimasse partecipe di divinità solo per l' intender egli la natura de' numeri, io benissimo lo so, né sarei lontano dal farne l' istesso giudizio », dice il Salviati nel *Dialogo dei Massimi sistemi* [1]. E nelle *Nuove Scienze*: « Non convien egli confessare, la virtù della geometria esser il più potente strumento d'ogni altro, per acuir l' ingegno e disporlo al perfettamente discorrere e specolare ? E che con gran ragione voleva Platone i suoi scolari prima ben fondati nelle matematiche ?» [2]. E in uno dei frammenti di data incerta [3] si legge: « Da porsi nel titolo del libro di tutte l'opere: *Di qui si comprenderà in infiniti esempli qual sia l'utilità delle matematiche in concludere circa alle proposizioni naturali, e quanto sia impossibile il poter ben filosofare senza la scorta della geometria, conforme al vero pronunciato di Platone* ».

Non fu quasi certamente Platone a dimostrargli il valore delle matematiche. Ma, quando nei *Massimi sistemi* si leggono proposizioni come queste [4]: « Quando uno non sa la verità da per sé, è impossibile che altri gliene faccia sapere; posso bene insegnarvi delle cose che non sono né vere né false, ma le vere, cioè le necessarie, cioè quelle che è impossibile ad esser altrimenti, ogni mediocre discorso o le sa da sé o è impossibile che ei le sappia mai » [5]; quando più innanzi nella stessa opera, il Salviati dice a Simplicio che lo scioglimento di certa questione che hanno alle mani « dipende da alcune notizie non meno sapute e credute da voi che da me; ma perché elle non vi sov-

---

[1] *Opere*, VII, 35.

[2] *Opere*, VIII, 175.

[3] *Opere*, VIII, 613-14.

[4] Da notare anche l'allusione al dèmone di Socrate, che precede immediatamente le parole qui appresso riferite.

[5] *Opere*, VII, 183.

vengono, però non vedete lo scioglimento. Senza dunque ch' io ve le insegni, perché già voi le sapete, co 'l semplice ricordarvele farò che voi stesso risolverete l' instanza » e Simplicio da quel bravo pedante che è risponde: « Io ho posto mente più volte al vostro modo di ragionare, il quale mi ha destato qualche pensiero che voi incliniate a quella opinion di Platone, che *nostrum scire sit quoddam reminisci* » [1]; allora è evidente la derivazione tutta platonica di una dottrina che al tempo del Galilei Cartesio riprendeva in Francia sotto altra forma con la sua teoria delle idee innate. E si ha qui un documento manifesto di un orientamento che nel pensiero galileiano non si spiegherebbe senza la diretta azione del platonismo.

Orientamento che viene a limitare nettamente l'empirismo necessariamente implicito nella intuizione democritea dell'uomo nella natura. Con la dottrina platonica della reminiscenza l'uomo vien sottratto al flusso del divenire naturale e ricondotto a una realtà superiore, ideale e a priori, a cui appartengono essenzialmente tutti i valori. L'uomo viene restituito alla sua divina natura, qual'era stata esaltata nel Quattrocento dal Pico della Mirandola, come dal Ficino e da altri della stessa corrente che si rifaceva da Platone, e che fece sentire la più alta voce in un contemporaneo di Galileo, di lui più giovane, il Campanella, l' inspirato cantore della *Possanza dell'uomo*. E non è davvero democritea, anzi è dottrina antitetica, contraddittoria ai più profondi motivi dell'atomismo e dimostrativa del più alto punto di vista a cui si collocava Galileo, pur movendo dall' intuizione natura-

---

[1] VII, 217. Altrove: « La questione veramente è assai bella e curiosa; e volendone investigare la ragione e conseguirne scienza, andrò proponendo quei principii e manifeste nozioni dalle quali cotale scienza depende, mostrando con l'esempio del presente progresso quanto sia vero il detto di Platone, che la nostra scienza non è altro che una certa ricordanza di proposizioni da noi benissimo intese e per se stesse manifeste » (VIII, 596).

listica e meccanica dell'universo. Dalla quale insomma egli prendeva le mosse, ma senza rinunziare perciò del tutto alle superiori convinzioni radicate nel fondo del suo pensiero dalla meditazione o intuizione della realtà additata da Platone. Natura, sì, e però meccanismo universale. Ma la natura dell'uomo, della scienza. Non sola natura perciò, in conclusione; ma natura e uomo. Questa la scienza: esperienza sensata, insomma, ma discorso della mente anche, senza il quale l'esperienza sensata, abbandonata a sé, non sarebbe in grado di farci conoscere la natura. Della quale dunque si parla, in quanto c'è sì l'attestazione dei sensi, intelligibile solo alla stregua del meccanismo, ma c'è anche un'attività che da questo meccanismo non deriva, anzi è presupposta dal concetto di questo: un'attività che è discorso, ossia ragione, dimostrazione matematica, e riesce la forma intelligibile dell'esperienza: quella che Galileo chiama «filosofia». La quale ci induce pertanto a concepire il mondo come meccanismo, ma dimostrando con la sua stessa esistenza che il mondo, in verità, è più che meccanismo, poiché di questo non si potrebbe neanche parlare se il mondo non fosse pur ragione e mente. La natura e non so che divino che l'uomo, dispiccandosi dalla natura e sollevandosi al di sopra di essa, trova in sé appunto per fermare la stessa natura nella sua più perfetta immagine, nel sapere scientifico.

Non so che divino: l'intendere che è proprio della mente; e che, dice Galileo in un celebre luogo del *Dialogo dei massimi sistemi*, si può pigliare in due modi, cioè *intensive* o vero *extensive*, avvertendo quindi che «*extensive*, cioè quanto alla moltitudine degli intelligibili, che sono infiniti, l'intender umano è come nullo, quando bene egli intendesse mille proposizioni, perché mille rispetto all'infinità è come uno zero; ma pigliando l'intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione, dico

che l' intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l' istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l' intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perché le sa tutte, ma di quelle poche intese dall' intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, poiché arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore ». La cognizione di Dio è estensivamente infinita, e quella dell'uomo finita. La prima è semplice intuito; la seconda discorsiva e progressiva. Ma la qualità del conoscere umano è la stessa qualità del conoscere divino. Sicché il Salviati non si fa davvero scrupolo di conchiudere: « Quando io vo considerando quante e quanto maravigliose cose hanno intese, investigate ed operate gli uomini, pur troppo chiaramente conosco io ed intendo, esser la mente umana opera di Dio, e delle più eccellenti ». Pensiero che commuove questa volta lo spirito abitualmente ironico dello scrittore, che fa soggiungere dal discreto, modesto e intelligente Sagredo in tono alquanto oratorio: « Io son molte volte andato meco medesimo considerando, in proposito di questo che di presente dite, quanto grande sia l'acutezza dell' ingegno umano; e mentre io discorro per tante e tanto maravigliose invenzioni trovate da gli uomini, sì nelle arti come nelle lettere, e poi fo reflessione sopra il saper mio, tanto lontano dal potersi promettere non solo di ritrovarne alcuna di nuovo, ma anco di apprendere delle già ritrovate, confuso dallo stupore ed afflitto dalla disperazione, mi reputo poco meno che infelice. S' io guardo alcuna statua delle eccellenti, dico a me medesimo: — E quando sapresti levare il soverchio da un pezzo di marmo, e scoprire sì bella figura che vi era nascosa? quando mescolare e distendere sopra una tela o parete colori diversi, e con essi rappresentare tutti gli oggetti visibili, come un Michelagnolo, un Raffaello, un

Tiziano? — S'io guardo quel che hanno ritrovato gli uomini nel compartir gl'intervalli musici, nello stabilir precetti e regole per potergli maneggiar con diletto mirabile dell'udito, quando potrò io finir di stupire? Che dirò dei tanti e sì diversi strumenti? La lettura dei poeti eccellenti di qual meraviglia riempie chi attentamente considera l'invenzion de' concetti e la spiegatura loro? Che diremo dell'architettura? che dell'arte navigatoria? Ma sopra tutte le invenzioni stupende, qual eminenza di mente fu quella di colui che s'immaginò di trovar modo di comunicare i suoi più reconditi pensieri a qualsivoglia altra persona, benché distante per lunghissimo intervallo di luogo e di tempo? parlare con quelli che son nell'Indie? parlare a quelli che non sono ancora nati né saranno se non di qua a mille e dieci mila anni? e con qual facilità? con i vari accozzamenti di venti caratteruzzi sopra una carta »[1].

Galileo non dice perché le matematiche pure siano le scienze che più propriamente agguagliano l'intelletto umano al divino. Non è però da escludere che il suo convincimento in tal proposito, oltre che dalla personale pratica de' suoi studi matematici, gli derivasse dalla lettura di un passo del Ficino (*Theologia platonica*, IV; cfr. comm. al *Parmenide* in *Opera*, Basilea 1561, p. 1149) da me altra volta richiamato, dove si mette in rilievo il procedere divino della mente umana nelle sue costruzioni matematiche, anticipando una celebre dottrina del Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia*[2]. Comunque il carattere della necessità dello schietto sapere scientifico è di origine platonica. Platonico è questo riconnettere il pensiero umano al divino in quanto il pensiero è possesso di verità necessarie come quelle delle matematiche; pla-

---

[1] *Opere*, VII, 128-31.

[2] GALILEI, *Frammenti e lettere* con introd. e note, Livorno, Giusti, 1917 (ora Firenze, Sansoni), p. 25.

tonica questa elevazione dell'umano intelletto, o meglio, semplicemente, dell' intelletto al di sopra della natura e della esperienza in cui la natura si presenta all' intelletto.

Donde il concetto galileiano della scienza come unità di senso e intelletto. Unità che non si può disconoscere essere sulla soglia del mondo moderno un presentimento della celebrata dottrina kantiana della sintesi a priori, che doveva al termine delle laboriose controversie gnoseologiche del XVII e del XVIII secolo sigillare il carattere e il titolo, per così dire, giuridico della scienza, che da Galileo in poi venne sempre più grandeggiando come il maggiore momento e strumento della civiltà moderna. La scienza che non è filosofia, ma non è mai né può essere senza filosofia come coscienza delle sue ragioni, de' suoi fini e de' suoi limiti; e quando se ne estrania, per presuntuosa ambizione di poterne o doverne fare a meno, è costretta prima o poi a tornarvi per avere da essa la giustificazione della sua astrattezza, voglio dire del suo affisarsi alla natura, come se l'uomo non fosse sempre presente. Alla natura, anche quando si presume scienza «morale», perché anche rivolgendosi alle cose umane le considera al modo stesso dei fenomeni naturali, oggetti estranei ed opposti al pensiero che li studia, perché suoi presupposti. E anche in tal caso infatti tende ad assumere forma matematica: che è la forma che così energicamente fu affermata dal Galilei come propria forma del vero sapere scientifico.

Ho bisogno io di ricordare quell'altro celebre passo del *Saggiatore* [1] dove è detto che «la filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo)»? Nei *Massimi sistemi* si parla sempre [2] del «gran libro della natura,

---

[1] *Opere*, VI, 232.
[2] *Opere*, VII, 27.

che è 'l proprio oggetto della filosofia ». Di questo libro avevano parlato Campanella e Bacone; avevano anche parlato scrittori medievali e Padri della Chiesa. Ma la novità di Galileo è l'avvertenza che egli fa seguire alle citate parole del *Saggiatore*, dove ammonisce di ciò che sfuggiva p. e. al Campanella: che cioè il libro « non si può intendere, se prima non s' impara a intender la lingua e conoscer i caratteri ne' quali è scritto »; perché, secondo lui, questo libro « è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto ».

Il filo di Arianna per non ismarrirsi nel laberinto dell'universo è nella mente e non è nella natura. Ma la matematica non è una veste gettata sulla natura, per accostare questa all'uomo. Perché la natura, quando si sia dispogliata da ogni forma soggettiva e ridotta, come Democrito vuole, al suo proprio essere, che altro è se non quantità ? Spazio, tempo, moto sono tutte determinazioni quantitative, che sono appunto ciò che fa concepire la natura come qualche cosa di estraneo allo spirito, che è invece unità, e perciò qualità e valore. Lo schema d' intelligibilità della natura intesa come l'estremo limite a cui la mente umana possa spingersi sforzandosi di superare se stessa e uscire fuori di sé, è numero e grandezza, quantità discreta e continua, e perciò matematica.

Se questa quantità, attributo fondamentale della natura, sia essa stessa una categoria del pensiero, Galileo non ricerca. Non è suo compito. Egli è il creatore della scienza, con l'esempio e con la coscienza del carattere proprio dell'attività che vi si spiega dentro. Esempio grandioso, da colpire le fantasie de' contemporanei, da gittare lo sgomento negli animi assuefatti a una già stabilita e tradizionale rappresentazione della natura; perciò altamente suggestivo e suscitatore di discussioni e in-

teressi nuovi, e nuovo ardore di ricerche che riempiranno la storia del secolo di Galileo e dei secoli seguenti.

Esempio tanto più efficace in quanto segnalato all'attenzione universale e consacrato alla rispettosa considerazione di tutti gli spiriti colti dal martirio. Tanto più efficacemente, in quanto il martirio del Galilei non è accidentale conseguenza di malvolere e ignoranza di potenti, a cui il grande socialmente doveva soggiacere; qualcosa perciò di arbitrario e che avrebbe potuto evitarsi. L' Inquisizione aveva le sue salde ragioni storiche in una dottrina e in una istituzione, che Galileo era ben lontano dal mettere in discussione. La via che la nuova scienza voleva aperta — la celebre distinzione della *Lettera a Madama Cristina* tra fede e scienza, tra Sacra Scrittura e libro della natura, l'una fonte di ogni dottrina necessaria alla salute dell'anima riservata alla interpretazione autorevole della Chiesa; l'altro aperto a tutti come materia di libera ricerca — era via pericolosa e in manifesto contrasto con i principii su cui si fondava la legittimità della Inquisizione: essendo evidente l' impossibilità di fissare a priori il confine tra ciò che nella stessa Scrittura ha un interesse morale e religioso e ciò che non lo ha; evidentemente quindi la necessità conseguente di ricercare caso per caso quale questo confine sia, e fin dove sia da spostare. Ciò che significa diritto della ragione, in ogni ricerca scientifica, di interloquire nella interpretazione della Scrittura; e insomma negazione del fondamento soprannaturale del magistero autorevole della Chiesa, ossia del carattere sacro, obbiettivo, definito dalla Scrittura. La distinzione, che aveva un grande valore per Galileo e che ne ha avuto uno grandissimo per lo sviluppo non solo della scienza, ma della filosofia moderna, che limitando il dominio della teologia s' è sforzata di ampliare a mano a mano il campo della libera ricerca, non reggeva di fronte alla Chiesa, che bene avvisò il pericolo di una scienza come la voleva Galileo. E per

convincerla di errore sarebbe stato necessario affrontare una questione che il Galilei non era in grado di porre: la questione dell'autorità della Chiesa (o della rivelazione) in ogni possibile conflitto non pure con la scienza (della natura) ma con la filosofia. Questione che pose Bruno, ma per soccombere; poiché la Chiesa non poteva ammettere da sé un limite alla sua competenza. Ma non la pose, né sentì la logica necessità di porla Galileo, fermo nel suo concetto della scienza che come scienza della natura si aggira in campo diverso da quello di pertinenza della teologia. Dopo la sconfitta della filosofia, venne la prova della scienza.

Ma i teologi tennero fermo; il Bellarmino, con gli altri, badò ad ammonire essere « cosa molto pericolosa non solo d'irritare tutti i filosofi e teologi scolastici, ma anco di nuocere alla Santa Fede con rendere false le Scritture Sante »; che tutt'al più, quando fossero in contrasto con verità sicuramente dimostrate, « bisogneria andar con molta considerazione.... e più tosto dire che non l'intendiamo »[1]. E a loro modo i teologi ebbero ragione. In verità, Galileo non pose mente, che la sua scienza non era soltanto scienza, ma anche filosofia; e la sua posizione copernicana, antitolemaica, antiaristotelica, antitradizionale, schierava contro Tolomeo, contro Aristotele, contro la tradizione, non soltanto la scienza, ma la filosofia rivoltasi a leggere nel libro della natura in quanto vi sapeva leggere, perché prima della natura conosceva l'uomo; un uomo che era da salvare prima che si *salvassero*, com'egli diceva, le apparenze sensibili. E salvare non si poteva senza cominciare a riconoscerne la natura divina.

Il suo eroico sforzo di staccare la scienza dalla filosofia, e sottrarla perciò ad ogni pericolosa competizione nel campo in cui i filosofi si scontrano coi teologi, fu la sua gloria; ma fu pure il motivo del suo tragico destino.

---

[1] *Opere* di Galileo, XII, 171-72 e mia Intr. al cit. vol. dei *Frammenti* [qui sopra, p. 251].

APPENDICE

I.

DOCUMENTI PER LA STORIA DEL CONCETTO DELL'UOMO NEL RINASCIMENTO

I.

(cfr. p. 59 *n.* 1)

1. *Virtutem virtutisque actiones gratuitas esse debere.*

Et quoniam habitus perfecta quaedam res est virtutumque instar omnium, vel singuli potius habitus singulae sunt virtutes, illud perpetuo quidem ab electione ipsa ad finem usque susceptae actionis tenendum est, ut electio, ut actio omnisque animi contentio sit omnino gratuita, ut finis denique tantum sit propter se ipsum expetitus. Virtus enim nihil, extra se quod sit, quaerit aliud, nihilque simulatum patitur aut fictum, nihil etiam aliunde arcessitum, astu vacua, a fraude aversa, a pretio incorrupta, a fuco prorsus aliena, libera, sui iuris, opibusque etiam suis contenta.

De prudentia, II, 11; in J. J. Pontani *Opera omnia soluta oratione composita*, Venetiis, in aedibus Aldi, MDXVIII, part. I, p. 176 *b*).

2. *Per virtutem comparari felicitatem.*

Nam si consequendam ad felicitatem tribus omnino est opus, corporis, fortunae atque animi bonis, ad bona corporis a natura data illud etiam adiunget ad virtutem contendens vir, ut externis quoque abundet commodis et quantum satis est bonis. Nam si daturus est operam actionibus comparandam

ad virtutem necessariis et rebus etiam illis dabit operam, sine quibus neque virtutis comparari habitus potest, neque felicitas ipsa humanorumque studiorum meta contingi. Quocirca si futurus est iustus, habebit utique quae ad iustitiam exercendam necessaria sunt et commoda; si liberalis, quae ad liberalitatem; si fortis, quae comparandam ad fortitudinem pertinent: de reliquis ut taceamus virtutibus, quarum omnium eadem est ratio. Quod cum ita sit, virtus ipsa affatim cuncta sibi sufficiet eritque eadem ipsa perfectus et undique consumatus finis, cui etiam nihil desit ad bene feliciterque vivendum. Praesertim ubi post civilium humanarumque actionum defunctionem, tanquam tutissimum in portum delatus, totusque ad naturae rerum caelitumque contemplationem conversus, in hoc ipso portu rerumque omnium tranquillitate conquieverit; ut non morales solum virtutes, verum etiam, quae summa est divinaque iure etiam ipso habenda, mentis nostrae virtus, illam fuerit etiam consecutus.

(PONTANO, *De prud.* II, 12 p. 177 *a-b*).

II.

(cfr. p. 84 *n.* 2).

Nosce te ipsum.

Mundus nunquam est, nascitur semper et moritur; quod quidem, praestantissimi auditores, vel ea ipsa, in qua quotidie sumus, alternis coeli revolutionibus iterata temporum permutatio potest declarare. Nunc campi et colles mira florum pictura exornantur amoenissimaque odorum suavitate ad Zephyri auram redolent; fugiunt nitidissimis undis per gramina rivuli, musicoque interrupti cursus murmure veris illecebras loquuntur; volant hac illac inter frondes lusciniae, interque luscinias ludunt Amores: omnia passim rident, delitiis, festivitate, venustate referta sunt. Paulo post vero en formosus annus praecipitat, fervent dies, torridus aër igneas trabes cometasque regnorum eversores undique prae se fert, gravis aestas accensis solibus desaevit; sitiunt non solum prata, sed flumina, donec tandem, et ipsa ictu oculi praeterlabente, vix dives fructuum autumnus apparuit, ingruit hyems: rigent omnia, languent omnia, horrent omnia, habet campus pro flore nivem, ramus pruinam pro fronde, armatus glacie Boreas

in nullos agros incursionem non facit, perque sylvas perque montes nihil non disperdit, devastat, depopulatur. Sic continue mutat faciem natura, sic in eodem statu nunquam permanet, sic varia perpetuo fluctuat. Sic mundus nunquam est, nascitur semper et moritur.

. . . .

. . . .

Ita, auditores, nihil est apud nos adeo floridum quin deflorescat, adeo grande quin decidat, adeo constans quin corruat; fluxa haec sunt quibus cingimur, momentanea, instabilia omnia. Ita tandem mundus nunquam est, nascitur semper et moritur. Quod si aliquis homini constituto in tantarum permutationum tam vario et turbulento et tumultuario eventu, quasi inter pelagi ventis et turbinibus agitati praecipites procellas, quid cogitandum, quid eligendum, quid agendum sit petatur, nihil sanctius respondere eum posse existimo, quam si referat vetus illud Apollineum monitum: « NOSCE TE IPSUM ». Si enim aliquid est, quod animum humanum inter ingruentes tremendae huius, in qua versamur, inconstantiae et mutabilitatis aerumnas valeat stabilire, illud omne in hac sui ipsius cognitione homini impositum fuisse opinor....

Nascitur homo anima praeditus, cui non unius tantum, quemadmodum de aliis rebus omnibus evenisse animadvertimus, sed multiplicis vitae semina indita sunt [1], siquidem viribus eiusmodi eam gerit insignitam, quae de se ipsis nudae sint facultates ad omnia promptae, idoneaeque, currentes et recurrentes quocunque ea trahant retrahantve, quae exstrinsecus parantur, quasi chrystallum quoddam quod in obiectas quaslibet formas sese format, aut antiquus ille Protheus qui in eam quam volebat figuram facillime abire poterat. Hoc vero miserum videri potest, quod, et rationem ipsam, vim illam qua homo a reliquis animalibus disiungitur iisque praepollet, omnis notitiae prorsus expertem omnisque item notitiae, et praeposterae ac furentis, et honestae ac decentis, capacissimam natura constituit, eandemque determinavit, non aliter cognitionis imaginibus depingendam esse, quam sensuum arte et penicillo; quamobrem nescio ego haec tam ampla omnipotentiae praerogativa dignitasne sit, an calamitas; hoc scio, in maximo discrimine hominem versari, nisi accurate invigilet ut hanc ipsam licentiam, sedulus corrigat, certaeque legis fraeno cohibeat. Grave enim imminet atque in-

[1] Cfr. sopra p. 74.

gens periculum ne tanta libertas non bene vertat, ne scilicet saepissime imaginem sensus depingant, quam si sequamur non secus ac si a noxia quapiam larva, aut (diceret Socrates) a malo aliquo daemone duceremur, in tristis miseriae luctuosum atque inexorabilem Cocytum decidamus. Quam sane adeo proxime imminentem infelicitatem ut avertere valeamus, in nos ipsos inspiciamus, solliciteque admodum inspiciamus, oportet; ex huiuscemodi enim inspectione facile percipiemus sensus extra vagos et deerrantes non esse animae adiunctos, quasi illius duces sint futuri, verum potius ceu exploratores et internuntios, quod quidem attinet ad rem cognoscendam semper certos, sed interea pronos, qui iucunda rei perceptione nimis allecti eidem perniciose adhaereant; atque ideo dignoscemus, non esse statim eam effigiem quam illi intus effinxerit actione a nobis imitandam, sed non prius quid agamus esse deliberandum, quam apud mentem reginam causa dicta inspectaque sit, atque illius, quae sola rem totam versat, ex anteactisque dicit, ex instantibus iudicat, ex futuris praenuntiat, decretum fuerit auditum, cum vis ea qua sentimus corpori adstricta ea lege ligetur, ut tantummodo censeat de eo quod nunc adest, eodemque rapiatur, praeterita non videat, futura non praesentiat.

Homo itaque, sic se ipsum contemplatus, hunc statum a natura animae donatum esse accipiet, ut sensus extra porrecti, quasi apud res quibuscum nobis, postquam mundani sumus, commercium necessario intercedit, legatione fungentes, nuntient solum; imaginatio, veluti a secretis rationi adiuncta receptas nuntiationes fideliter ministret; regat tandem ratio, et deliberet. Quemadmodum autem in hac rerum universitate, si naturae ordo dispositioque perderetur, adeo ut Sol iste aureus e coelo caderet, in eiusque locum opaca Terra sufficeretur, pro concinnitate, in qua nitet mundus, tumultus statim fieret et inconcinnitas et confusio; ita — si nativa haec compositio, qua vires animi quasi civitatem quandam rege et subditis praeclarissime constitutam natura ordinavit, evertatur immuteturve ut ab effraeni affectuum insolentia titillantibusve blandimentis de solio mens deturbetur, substituaturque in eius vicem cupiditas, impudens et ignarus auriga, — nihil aliud recte admonet Plato expectandum esse, quam ut animi currus in aethercam sedem directus per devium iter, quasi per rubos et rupes delatus praeceps ruat, homoque ipse, Dei simulachrum, in monstrum quoddam vel Thebana illa Sphinge monstruosius miserrime evadat. Quod quidem praecipitium quamque deformitatem quomodo in nos ipsos respicientes facile devitemus, audite. Cum hanc, sibi a

natura ingenitam constitutionem animus viderit, fieri certe nequit quin ambitiosus quidam sensus in parte illius domina ratione nimirum latenter insurgat, cuius regio factu ea repleta servile iugum infamemque obtemperandi appetitionibus et subditis facultatibus notam non detrectet, sibique a natura tributum regimen conservare non studeat, innatam iudicii vim, qua potens est omnem aliarum animae facultatum notitiam immutare, vincere, abolere, sedulo non acuat, sceptroque superba ne unam quidem non suo praescriptam edicto actionem animo permittat.

Istud ipsum et nihil aliud veteres innuebant, quando ambitionem ultimum esse amictum, quem exuere deberet animus praecipiebant; eandem enim esse virtutis matrem asseverabant. Neque sane putandum est tanti partus parentem eos dixisse ambitionem illam, quae est inanis gloriolae aucupatio, quae secundae sedis ubique impatiens in primas quaslibet audacia et temeritate anhelat, iuxta Caesaris petulantem sententiam, qui illud proferre non erubuit, malle se in infimo quoque loco primum esse, quam Romae secundum: rabidus animi morbus, sollicita effraenis praeceps, demens, quae hominem adeo laudis avidum reddit, ut si ea ab aliis non conferatur, ipse se ipsum pueriliter laudet. Non pullulat de nocentis cicutae semine salubre dictamum; non e tigre immani oritur mansuetus agnus, e nigra nube ros non pluit, sed imber effunditur. Ambitionem praedicabant rationi se ipsam cognoscenti naturalem, cuius imperiis ea sollicitata intra suae dignitatis confines egregie se continere enititur, refugitque obbrutescere velle in sensualem vitam declinando aut in fruticem evadere vegetalia turpiter custodiendo. Quae autem ratio imperioso hoc stimulo non compungetur, heu quam infeliciter, quoties ad se revertetur, horrido sui ipsius aspectu deterrita se ipsam fugere cogetur! Experientia in promptu est, illud quidem popularibus ridiculos reddere consuevit viros virtute perfectos et sapientia, quod eos vident amare solitudines, in foro non versari, a congressibus libenter secedere. Id ipsum vero praestantiae est argumentum; etenim isti, qui ad naturae normam animum egregie concinnaverunt, suamet pulchritudine delectati secum ipsis hilares vivunt, aegreque ferunt si ad exteriora aliquando rapiantur. Illi vero, qui rationem appetitionibus subiugavere, de consortiis anxii sunt, infeliciter degunt cum soli degunt, amant populum, semper student quo pacto extra se vivant, a se ipsis distrahantur, de se ipsis non quaerant, non cogitent: intus enim prave depicti nihil magis vitant, quam ut sint in propriis penetralibus, quia

turpitudinem, qua sordent, nequeunt non abhorrere, non moleste ferre. Tanti est quo natura vocabat non ivisse, divina illius iura pervertisse, se ipsos non bene vidisse, ut decuit non cognovisse, non custodivisse. Itaque animus ille, qui suam antea conditionem oculate introspexerit, et qua concinnitate a natura fuerit compositus diligenter perpenderit quantum sui deformitatem oderit! Quod ut accidat dubio procul est necessarium, tantum honestos habitus amplectetur.

Quare ad instituendam virtutum vitam Apollinis oraculum conducit, eoque ipso philosophiam, quae mores format homini, demandatam fuisse iure optimo antea censuimus. Non minus vero eodem monito aliam philosophiae partem, quae in contemplatione posita est, praecepit Deus. Hominem parvum esse mundum nedum apud sapientes receptum est, sed iam est adeo tritum et pervulgatum, ut passim in ore omnium versari audiatur. Conficitur mundus duplici rerum serie: alterae sunt invisibiles et immortales formae, incolae supercoelestis illius regionis, quae nullis obnoxia mutationibus nec ventos timet furentes, nec grandinem segetes demetentem, nec cadentia fulgura, nec hyemis horrores, nec aestatis ardores, sed vere viret perpetuo, omnisque laetitiae, si poetice eam licet depingere, plenissima est. Ibi immortale lilium, ibi viola semper florens, ibi rosa semper odorata, sudant mella ilices, currunt rivuli nectare, fertiles sunt campi ambrosia. Alterae vero his succedunt, oculis respiciendae variae, et mutabiles. Videte coelestes orbes in uno syderum aspectu nunquam constantes, semper revolutos, semper euntes, semper redeuntes; aërem perpendite nunc serenum, nunc nube obductum, paulo post pluvium, et tonantem; terram contemplamini magnas illas vices prius a nobis enarratas continue iterantem, animantibus refertam, divitem auro et metallis, lapidibus asperam et pretiosam; aëris eiusdem terraeque et aliorum, quae elementa nuncupamus, bellum caloris et frigoris armis semper renovatum considerate. Ex hisce rerum generibus, non aliis, non pluribus constat mundus, eademque propemodum constitutione Natura hominem fabricata est. Is quidem mente in se ipsa stabili et permanente Deum summum a se ipso neque agendo, quoniam illud idem est quod operatur, recedentem, divinasque prope ipsum quas Philosophi vocant substantias foelicissime aemulatur; ratione hinc inde discurrente circumvoluti coeli similitudinem gerit; sensione, vegetationeque ad animalium et stirpium effigiem se habet; corporata membrorum mole compositorum vultum imitatur; qualitatum temperamento exprimit primorum corporum proprietates. Sicque illa omnia, quae mundus habet,

quasi epilogo, ut loquuntur, in homine conclusa fuisse animadvertimus; eaque de causa eundem parvum mundum non ab re nominamus. Quapropter dum ipse se ipsum videt, postquam intus alia continet, fieri prorsus nequit quin ad res illas de vera earum facie internoscendas, quarum simulachra in se ipso, veluti in quoddam speculo adumbrata perspexerit, ut et interim de se ipso certior fiat, curiosus, et fervidus, sed providus valde, et prudens, excitetur, inflammetur, incumbat; dumque intellectu omnipotente se donatum esse intelliget, qui audaci sed foeliciter audaci meditatione universam rerum coagmentationem pervadere potest, penetrare maria, et terras, inter fulmina et tempestates tutus procedere, in coelum ire, cum divis versari, in Dei sinum se recipere, nihil habet invium, nihil arduum, nihil inaccessum: inquisitione extra se producta per mundum proficiscens, nec multo quidem negotio rerum constructionem perscrutabitur quo scilicet admirabili magisterio Natura, veluti fabulosus chamaleon, qui nullo colore non depingitur, continue exuat aliquas, continue induat alias formas; qua virtute excitata e minimis seminibus res maximas producat; quid praestet auro quercus, quid leo quercum excellat, quid leonem homo, quo indissolubili et venerando amoris vinculo connectantur naturalia omnia, ut forma intra formam reponatur, ab imisque ad summas per concinnos gradus ascendatur. Tandem vero visibilis huius orbis ordine perlustrato, quasi, quod dixit Tuscus Poeta: *D'una in altra sembianza*, in Deum veniet, sicuti mens supra omnes animae vires regina posita est, ita in rerum apice sedentem; qua sede, auditores, inclyta et illustri omnibus numeris venerationis augusta in exquisitum maiestatis fastigium exornata, cui pro auro est divinitas, pro ebore infinitas, pro purpura immensitas, pro gemmis aeternitas, eum contemplabitur a nullo temporis principatu ortum, qui nec fuit infans, nec adolescens, nec erit senex, sed idem semper extitit, et perfectus, et ineffabilis vitam vivens in sui ipsius intellectione foelicissimam, qualem licet mentiri, sed metiri nullo modo. Hic autem denique supra humanitatem collocatus, ea nempe cognitione, quam a se ipso inchoaverit in Deum profectus, et mente, quae Dei est imago, Deo ipsi coniunctus, quiescet, laetabitur, delectabitur. Quemadmodum itaque de bona morum conformatione curanda Apollo epigrammate illo litteris aureis per omnia templorum, palatiorum vestibula, per omnia urbium compita descripto admonuerat, de amplectenda speculatione similiter admonuit, neque male antea nos sensimus, qui philosophiam, quae tota in actione et contemplatione posita est, eodem pronuntiato homini

iniunctam fuisse proponebamus. Tanti est igitur se ipsum cognoscere, quanti est philosophum esse....

Excellentissimi CAESARIS CREMONINI Centensis *Lecturae Exordium habitum Patavii VI Kalend. Februar. M.D.XCI, quo is primum tempore philosophiae interpres ordinarius eo est profectus*, Ferrariae, ex typ. Benedicti Mammarelli, 1591 (di pp. 21, in-8).

III.

(cfr. p. 88 *n.* 2).

1. *Quantum bona fortuna conferat ad felicitatem.*

Itaque maximi etiam philosophi de bona fortuna scripsere, et quid et qualis ea esset commenti sunt. Nec iniuria, quippe quam vel plurimum conferre ad felicitatem arbitrentur, cum rerum externarum ei iurisdictionem adscribant, nec felicitatem sine externis bonis reantur posse ullo modo aut perfici aut consistere. Quando inventi etiam sunt, qui existimaverint, bonam fortunam ipsam esse felicitatem, et bene fortunati qui essent, eosdem quoque felices. Cum igitur ad civilem constituendam felicitatem magnificandamque ad eam pluribus simul opus sit, praecipue vero divitiis, clientelis, opibus, amicitiis, magistratibus, atque haec ipsa in externorum habeantur bonorum numero (nam inglorii qui sint, huiusmodi bonis vacui, abiecti ipsi ac sordescentes, quonam modo felices eos vocaveris ?), quis non videat vel potissimum felicitatis ornatum decusque illud populare atque in exteriore positum expectatione, ad fortunam, quae illorum domina et dispensatrix sit, illaque moderetur pro arbitrio, referenda ? Nam quae, obsecro, futura est felicitas, si absque liberis, cognatis, amicis, clientibus, honoribus, dignitatibus, si in summa paupertate rerumque omnium constituatur inopia, et in patria maxime ignobili atque abiecta, si denique et culinam ipsa sibi instruat et patinam atque ollas eluat ? Iure igitur plurimum ad perficiendam exornandamque felicitatem ac merito, inquam, plurimum fortunae tribuitur. Nam etsi vera perfectaque commendatio ab animo est, honestisque ab actionibus ac virtutibus, perinde ut laus arboris a fructu maxime est ac fruge, exornatur tamen arbor ipsa fructusque eius praecipue a frondibus ac ramis, qui neque ab aestu neque ab aliis aëris iniuriis tutus

esse potest absque frondium beneficio ac ramulorum; nihilo tamen minus felicitatis ipsius ornatus et tanquam condimentum exsistit a bonis fortunae atque externis. Usuque veniet homini felici, id est plurimis ac maximis virtutibus instructo et culto, quod aquilae implumi ac sine pennis, ut non ornatus ei desit plumarum solum ad decorem, verum etiam pennae desint ad volatum, id est copia instrumentumque ad usum bonarum laudabiliumque actionum. Nam si felicitas in actione et usu est posita, manca erit omnino, exsuta fortunae bonis, sine quibus virtutes ipsae honestaeque actiones exerceri nequeant....

(PONTANO, *De fortuna*, lib. I, c. 26, pp. 275 *b*-276 *a*).

2. *Fortunam ac rationem invicem adversari.*

Bonorum autem externorum nomen ipsum aperto quidem declarat ea iuris nostri non esse, nec nostris subesse consiliis aut electionibus, quocirca nec etiam rationi, cui et consilia inhaerent nostra, deque ea actiones hominum temperantur et ab eadem ipsa rationales ipsi dicimur.

(*Ibi*, I, 27, p. 276 *a*).

Quamobrem quae fortunae dicuntur, ut quidem sunt bona, cum humani minime sint arbitrii, nullo videntur pacto ad virtutem referenda, si quidem fortuna ipsa nihil prorsus cum ratione commune aut aliqua saltem e parte coniunctum habet. E contrario vero quid est quod non virtus habeat cum ratione consentiens atque cognatum?

(*Ibi*, I, 28, p. 276 *a-b*).

3. *Quae sint hominis bona, atque in eius iurisditione posita.*

Utque semel terminemus nostra quae sint bona nostraque in potestate posita, quo terminatione ex ipsa intellegamus externa atque fortuita bona minime nostra esse, aut hominis potestati subiecta; sic quidem censemus nostra esse bona quaecumque animi tantum sunt quaeque in nostra sunt potestate collocata; eae autem actiones ipsae sunt hominum, quae a voluntate atque electione secundum rectam rationem proficiscuntur, cum cetera quidem fortunae dicantur.

(*Ibi*, II, 4, p. 284 *a-b*).

4. *Felicitatem civilem absque bonis externis perfectam non esse.*

Quoniam autem vetus et Graecorum et Latinorum philosophia duplicem constituit felicitatem, et quae civilis a nostris dicitur, graeco nomine est politica, et quae a contemplando nomen duxit (nam de felicitate, quam Christiani constituunt, non eadem omnino habenda est ratio, neque de ea nos hac in disputatione dicendum suscepimus), ita quidem sentiendum est, civilem felicitatem sine bonis externis nequaquam posse perfici.... Quo fit ut civilis felicitas, quo perfectior sit magisque illustris appareat, bonae quoque fortunae praesidiis indigeat.

(*Ibi*, II, 6, p. 284 *b*).

5. *Fortunam ad naturae impetum referendam esse.*

Fortuna, naturalis quidam cum sit impetus, ipsaque natura hac in parte sine ratione prorsus atque ab impetu agat solo, ad naturae impetum referenda est, tanquam ad propinquam peculiaremque ac particularem causam, sive hic impetus rebus nostris conducat, sive adversetur et noceat....

(*Ibi*, II, 12, p. 287 *a*).

6. *Fortunatos infortunatosque a natura esse institutos.*

Quas ob res si natura quaedam irrationalis est fortuna, naturae huic ut adscribatur necesse est, utque natura ab ipsa fortunati hi, illi vero infortunati et dicantur et sint.... Quemadmodum autem quibus a natura tributum est, bene ut versus faciant, aut musicos tractent modulos, hi nati prorsus atque accommodati ad illud ipsum sunt munus, sic qui ad amplectendam fortunam idonei nati et ipsi sunt atque appositi ad impetus sequendos, illos scilicet, qui fortunam concilient, aut illi ipsi potius sunt fortuna. Videmus enim quosdam ita genitos institutosque a natura, qualis Cato fuit is, qui cognomen habuit ab Utica, ut nullius eos suasio, nulla vis impotentiaque, nullus etiam terror a proposito suo suaque ab electione detorqueat, quos nesciam an fortunatos iudicem, etiam cum bene illis successerit, quando pertinaciae id certisque eorum ac firmis propositis videatur prorsus adscribendum. Contra haec alios, qui ab incepto itinere et facile et statim dimoveantur, ac relicta ratione prudentioribusque

admonitionibusque atque consiliis viam ingrediantur aliam, alienis minime vestigiis inhaerentes, ut qui vagi palantesque ferantur. Qua e re, quod ita sors ferat, naturalis ille impetus praesidio illis est ac favori, quod scilicet ratione relicta impetum sint secuti, ut videatur similitudo ipsa naturae simul eos conciliare, appareantque, propter hanc conditionem, ab ipsa etiam natura fortunati, et quantum a ratione diversi ferantur ac devii, tantum et fortasse amplius concilientur fortunae; et qui, qua ratio vires extendit suas, parum ipsi prudentes videantur, parumque consulti, sint tamen ad fortunae promerendum favorem maxime appositi, et tanquam affabrefacti, naturalem ob levitatem consimilesque impulsus. Nihil enim prohibet, qui abunde multum in caeteris sapiat, in iis, quae fortunae sunt, naturali more ingenitoque ab instituto parum omnino sapere.

(*Ibi*, II, 13, p. 287 *a-b*).

7. *Fortunae vires esse amplissimas.*

Nec vero genus universum hominum, in civitate qui versantur, civilibusque in negotiis ac muneribus, adde et facultatibus et disciplinis, ut in administratione publica, in militari, in navali re, ut in medicina (nam et fortunatum medicum esse oportere, omnes quidem consentiunt), non etiam sub fortuna laborant; quando artes ipsae, etsi praeceptis constant rationeque atque observatione, tamen fortunae quoque iis in ipsis locus relictus est suus. Quaenam enim aut artes sunt, aut facultates, ut non in quibus illae versantur rebus, plura in iis accidere ex improviso soleant? Nam, etsi quae olim eventura sunt, ea nec arte continentur, nec facultate, nisi qua coniectura sese efferat, campus tamen illorum ludisque fortunae est liber ac proprius. An non curanti aegrotum medico, cuius ad curationem opus sit aut radice Pontica aut elleboro, vel multum etiam potest in eo illi obesse fortuna, quando quod inter navigandum curatio haec contigerit, nec radix in navi Pontica, nec ad purgationem reperiatur elleborus? Et imperatori, qui se crastinum in diem pugnaturum cum hoste constituit, nunquid non accidere illud potest, ut nocte quae diem constitutam antecedit ardentissima corripiatur a febri, ne interesse pugnae possit? aut cum e castris prodire in proelium parat, repente atque ex insperato literas ut a senatu accipiat, quibus praescriptum ei sit, ne pugnam omnino cum hoste ineat, neve cum

illo conserat manum? Et qui sutor calceolarius pactus est futurum (*corr.* facturum) se hospiti die insequenti iter inituro calceolos itinerarios, quonam modo promissum praestabit, si mane dum ad suendum consurgit, omnem comperiat alutam coriumque item omne fuisse a furibus paulo ante subreptum? Quid, cum statuarius somno expergiscitur dolaturus mane in Caesaris effigiem saxum, animadvertit illud nocturna a caeli procella disiectum? Latissimus est igitur fortunae campus, iisque in omnibus vires extendere, atque imperium exercere valet suum, in quibus praeter spem, opinionem, propositum ac constitutum, accidere aliquid valeat omninoque improvisum. Patet quoque vis eius non in iis modo, quae iam diximus, verum etiam quocunque in hominum gradu atque conditione, summa, humili, ingenua, servili, rustica, urbana, plebeia, patritia....

(*Ibi*, II, 14, pp. 287 *b*-288 *a*)

8. *Deum primam esse causam.*

Atque haec quidem ipsa licet habere hunc se in modum intellegantur, tamen, si Christiani esse volumus pieque etiam philosophari, non pauca ex iis quoque quae fortunae tribuuntur, Deo ipsi divinaeque beneficentiae videantur potius adscribenda....

(*Ibi*, II, 15, p. 288 *a*).

II.

BIBLIOGRAFIA TELESIANA

I.

SCRITTI DI B. TELESIO

1.

BERNARDINI TELESII | Consentini | *De natura iuxta propria* | *principia* liber primus, | et secundus | Romae. | Apud Antonium Bladum Impressorem Cameralem | Anno M.D.LXV. (Nel frontespizio e nel verso della carta per la sottoscrizione è l' impresa: la fenice tra le fiamme col motto FIT AETERNA QUIBUS). Pagine 177 (non ha numero la 2ª): 8 innum. in princ. e 2 in fine; in-4º.

Vedi *Catalogo delle ediz. romane di A. Blado Asolano ed eredi* (in *Indici e catal. del Ministero della P. I.*) Roma, 1896, p. 101.

A pp. 176-77 un'*Errata-corrige* segna pel Proemio del libro quattro correzioni, che si trovano già eseguite in tre copie possedute dalla Bibl. Com. di Palermo (segn. LIII, C, 2) e dalla Vittorio Emanuele di Roma (segn. 68, 13, C, 36; e 68, 13, D, 24): cioè

Fac. prooem.	PROAEMIUM	PROOEMIUM
ver. 25	tam diu	iamdiu
26	hinc	hanc
5 prooem. 23	nec	ne

Ciò dimostra che il proemio, terminata la stampa del volume, venne ristampato.

Ma il primo proemio ci è stato conservato in un prezioso esemplare della stessa Bibl. Vittorio Emanuele di Roma, segn. 71, 3, D, 29, insieme con un frontespizio finora ignoto ai bibliografi, diverso da quello qui sopra descritto pel motto dell' impresa che è: SOLIS, FIT AETERNA QUIBUS, DIGNA IGNIBUS URI.

Importantissimo esemplare, oltre che per numerose postille ed aggiunte sparse nei margini e in carte interfoliate, anche e sopra tutto per sei carte che vi si trovano legate tra il proemio e il primo libro, contenenti una redazione nuova dei capitoli I-IV e XIX-XXIII del primo libro. Al cap. XIX precede (c. 4 *r*) la didascalia: «*Quae sequuntur capita loco* 19, 20, 21, 22 *et* 23 *ponenda sunt*». Di molto interesse riuscirebbe un minuto confronto di queste due primitive redazioni, documento assai significativo della cura con cui l'autore (cfr. sopra pp. 202-3), appena dato in luce il primo abbozzo dell'opera sua, si accinse a rifarla, insoddisfatto e desideroso di una più evidente e convincente sistemazione del proprio pensiero.

2.

BERNARDINI | TELESII | Consentini | *De rerum natura iuxta propria prin* | *cipia*, Liber primus, & Secun | dus, denuo editi | Cum Licentia Superiorum. | Neapoli | Apud Iosephum Cacchium | Anno MDLXX.

Il frontespizio reca la figura femminile di cui si è detto qui sopra, a p. 194. Sono cc. 95 numerate soltanto nel *recto*. V' è soppresso il proemio della edizione precedente; e vi sono introdotte molte modificazioni.

Gli esemplari di questa edizione si trovano quasi sempre legati con i tre opuscoli stampati a Napoli nel 1570.

Un esemplare, con correzioni di mano del Telesio, proveniente dalla bibl. di Domenico Cotugno, si conserva tra i mss. della Nazionale di Napoli (XIV, E, 68): ed è degno di considerazione perchè attesta *ad oculos* come il Telesio, dopo questa seconda edizione, che già era un rifacimento, continuasse a tormentare la sua opera prima di ridurla alla forma definitiva, in cui la pubblicò diciott'anni dopo. Le varianti (comunicatemi dal compianto amico prof. Spampanato) concernono, la maggior parte, la forma; ma sono particolarmente notevoli le numerose cancellature di lunghi brani, consigliate per lo più dal disegno del nuovo assetto che l'autore intendeva dare alla materia. Così, per non dire delle brevi frasi, vi si vedono cancellati i seguenti brani:

Lib. I: c. 3 *v* l. 27 - c. 4 *r* l. 8: *siquidem... intuebere veluti*; c. 6 *r* l. 29 - c. 6 *v* l. 6: *ibi modo... assumit ullam*; cc. 7 *r* e 7 *v* interamente; c. 8 *r*-8 *v* tutto il cap. 11; c. 9 *v* ll. 5-9: *videri... viribus*; c. 10 l. 19: *debet...* fino alla fine della facciata; c. 11 *r* ll. 17-19: *robustioreque... possunt*; c. 11 *r* ll. 31-38 e c. 11 *v* ll. 1-3;

c. 13 *v* ll. 1-19; c. 14 *r* ll. 19-38 e 14 *v* tutta; c. 16 *v*-17 *r* tutto il cap. 22; c. 20 *r* ll. 18-24: *At naturae... interdum*; cc. 20 *v*-23 *v*: i capp. 30-33 e parte del 34 fino alle parole *ubi robustius*; c. 25 *r* ll. 15-28 e 25 *v* ll. 1-17; c. 34 *r* ll. 8-14 e 18-21; c. 34 *v* ll. 10-15; c. 36 *r* ll. 5-8: *At sensus... omnes*; c. 40 *v* ll. 19-24: *omnino... quaevis*. Lib. II: c. 42 *r* ll. 15-19: *Et nequaquam... forma*; c. 42 *v* ll. 35-7: *At neque mutationem*; cc. 46 *r*-47 *r*: capp. 6 e 7; c. 47 *v* ll. 1-5; cc. 49 *r*-49 *v*: capp. 11 e 12; cc. 50 *v*-51 *v*: cap. 14.

Ma si vegga nella prima edizione di questo scritto (Bari, Laterza, 1911), pp. 111-116, che cosa attraverso le correzioni autografe dell'esemplare napoletano sia diventato il cap. 1º del lib. II, e come esso si sia ulteriormente trasformato nell'ed. 1588.

Una traduzione di questi due libri *Delle cose naturali*, ricorretti dall'A., fu fatta da FRANCESCO MARTELLI (1537-1587); ed è pubblicata dal Palat. CCCCXLIX, in FRANCESCO PALERMO, *I mss. Palatini di Firenze ordinati ed esposti*, Firenze, Cellini, vol. III, 1868, pp. 1-232, con un Avvertimento dell'editore, che informa della dedica al Cardinale, poi Granduca, Ferdinando de' Medici, del 1573, e della traduzione, che è nello stesso codice, degli opuscoli telesiani *Del mare* e *Delle cose che in aria si fanno* per lo stesso Martelli.

3

BERNARDINI TELESII Consentini *De rerum natura* | iuxta propria principia | libri IX | ad illustriss. et Excellentiss. D. Ferdinandum Carrafam Nuceriae Ducem | Neapoli | Apud Horatium Salvianum | M.D.LXXXVI.

In f. Sul frontespizio è riprodotta la figura femminile dell'edizione 1570. Questa edizione definitiva (di cui il GRAESSE, VI, II, p. 47 ricorda copie con la data 1587) è riprodotta nelle due seguenti.

4.

Tractationum philosophicarum tomus unus; in quo continentur:

I. PHILIPPI MOCENICI Veneti *Universalium Institutionum ad hominum perfectionem, quatenus industria parari potest, contemplationes quinque*;

II. ANDREAE CAESALPINI Aretini *Quaestionum Peripateticarum* libri V;

III. BER. TELESII *De rerum natura*, libri IX.

Genevae, apud Eustach. Vignon, MDLXXXVIII; in-f.

Nè anch' io ho potuto vedere questa edizione; che il NICERON (*Mémoires*, XXX, 108-9) dice conforme all'ed. del 1586. Lo SPAMPANATO, pref. alla sua ed. p. XXI, erra dicendo genovese questa ristampa e credendo relative al *De rer. natura* le opere del Mocenigo e del Cesalpino.

5.

BERNARDINI THELESII Consentini *De rerum natura iuxta propria principia*, Coloniae, Excudebat Petrus Moulardus, MDCXLVI.

Questa edizione è citata da L. TELESIO, in *Bernardini Thylesii operum catalogus*, aggiunto alla sua ristampa dell'*Orazione* del D'Aquino, p. 71. — Il FIORENTINO, *Pomponazzi*, p. 384, cita una edizione del *De rer. natura* con la data di « Neapoli 1637 »: che dice appartenuta a Ulisse Aldrovandi ed esistente nella Bibl. Naz. di Bologna. Se non che, come m' informa l'amico prof. Flores, questa Biblioteca possiede soltanto l'edizione 1586, e del resto l'Aldrovandi morì nel 1605. È piuttosto da tener presente il seguente luogo della *Orazione*[2] del D'AQUINO (p 9): « Onde de' suoi divini scritti tanta stima ha fatta il mondo, che sono stati dati più volte in luce, non solamente in Italia, ma in F i a n d r a (?) ed in Germania: e sebbene gli Italiani hanno innalzato le sue opere grandemente, le nazioni straniere si sono ingegnate in ciò di avanzargli, e gli Alemanni, rimosso il primo titolo del libro, dove egli per sua modestia ponea solamente il suo nome ed il suggetto dell'opera, l' hanno ornato grandemente d'un altro nuovo titolo nel quale si contiene, che quella opera è piena di molta dottrina, e che è necessaria agli studiosi delle lettere così umane come divine ». Poichè non pare che lo scrittore possa aver inventato questi particolari, rimane una ricerca bibliografica da fare.

6.

Bernardini Telesii | *De rerum natura* | a cura di Vincenzo Spampanato, | volume primo | A. F. Formiggini editore in Modena [1910].

Pp. XXII-332 in-8°. È il 1° volume dei *Filosofi italiani*, collezione promossa dalla Soc. filos. Italiana, diretta da Felice Tocco. Precede una pref. del Tocco e una dello Spampanato. Il 2° vol. uscì nel 1913 (pp. 328). Il 3° vol., con cui si compì la ristampa di tutto il *De rer. natura*, uscì nel 1923. Al 1° vol. è premessa una riproduzione del ritratto inciso dal Morghen, pubbl. per la prima volta nella *Biografia degli uomini ill. dei Regno di Napoli* del Gervasi (1822).

7.

Bernardini | Telesii | Consentini | *De his, quae in Aere fiunt; et de Terrae-* | *motibus.* Liber Unicus | cum Superiorum facultate. | Neapoli, | Apud Iosephum Cacchium. | Anno MDLXX.

Carte 14 num. nel *recto* in-4°. Sul frontespizio è la solita figura femminile, com'è anche nei due opuscoli seguenti.

Precede una dedica del Telesio al card. Tolomeo Galli.

L'opuscolo fu tradotto in ital. dal Martelli: cfr. sopra n. 2.

8.

Bernardini | Telesii | Consentini | *De colorum generatione* | Opusculum. | Cum superiorum facultate. | Neapoli, | Apud Iosephum Cacchium. | Anno MDLXX.

In-4° cc. 7 num. nel *recto*. Precede una lettera di dedica dell'A. al Duca Gio. Girolamo Acquaviva in alcuni esemplari premessa ai due libri del *De rer. natura* del '70 per errore di chi legò con essi questi opuscoli.

9.

Bernardini Telesii | Consentini | *De mari,* | Liber Unicus. | Ad Illustriss. Ferdinandum Carrafam | Soriani Comi-

tem. | Neapoli, | Apud Iosephum Cacchium, 1570. *In fondo all'opuscolo*: Cum Licentia Superiorum.

Sono cc. 12 num. nel *recto*; in-4°.

Precede una dedica del filosofo al conte Ferdinando Carafa Soriano.

L'opuscolo fu tradotto in ital. dal Martelli: cfr. sopra n. 2.

10.

BERNARDINI | TELESII | Consentini | *Varii de naturalibus | rebus libelli* | ab ANTONIO PERSIO editi. | Quorum alii nunquam antea excusi, alii meliores | facti prodeunt. | Sunt autem hi | de Cometis, et | Lacteo Circulo. | De his, quae in Aëre fiunt. | De Iride. | De Mari. | Quod Animal universum. | De Usu Respirationis. | De Coloribus. | De Saporibus. | De Somno. | Unicuique libello appositus est capitum Index. | Cum privilegio | (*insegna tipografica*) | Venetiis M.D.XC. | Apud Felicem Valgrisium.

Dopo la pref. *Antonius Persius candido Lectori*, c'è l' *Index opusculorum*, che divide tutti gli opuscoli in due classi:

— *Prima pars, in qua praecipua Metereologica continentur*;

— *Secunda pars, in qua, quae Parva naturalia dici possunt, tractantur.*

Nella 1ª classe sono compresi i quattro opuscoli *De Cometis et lacteo circulo*, *De his quae in aëre fiunt* (dedicati entrambi a Gian Iacopo Toniale), *De iride* (al vescovo di Padova, Luigi Cornelio), e *De mari* (a Francesco Patrizzi).

Nella 2ª altri cinque opuscoli: *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur contra Galenum* (a Giov. Vincenzo Pinelli), *De usu respirationis* (a Giovanni Micheli), *De coloribus* (a Benedetto Giorgi), *De saporibus* (a Fed. Pendasio), *De somno* (a Girolamo Mercuriale).

Il volume consta di 4 carte innum. a principio, 5 parimenti innum. in fine e dei 9 opuscoli ciascuno dei quali con numerazione a sè, sul *recto*, e con frontespizio particolare; tranne il primo.

Il I-II op. (*De Com.* e *De his*) di cc. 26; il III (*De ir.*) di cc. 20; il IV (*De mari*) di cc. 19; il V (*Quod anim.*) di cc. 47; il VI (*De usu*) di cc. 8; il VII (*De color.*) di cc. 15; l' VIII (*De sapor.*) di cc. 15; il IX (*De somno*) di cc. 15.

Notevole il ms. *De usu respirationis* che è nel Pal. 1016 della Bibl. Naz. Centr. di Firenze. Esso presenta molte varianti e pagine in più rispetto all'ed. del Persio.

11.

Due opuscoli inediti del Telesio, *De fulmine* e *Quae et quomodo febres faciunt*, furono per la prima volta pubblicati dal FIORENTINO, *Telesio*, II, pp. 325-74, insieme con la risposta del Telesio al Patrizzi: *Solutiones Thylesii*, pp. 391-98.

Dal Fiorentino fu anche ristampato il *Carmen ad Ioannam Castriotam* del Telesio (pp. 311-12), inserito nel volume *Rime et versi in lode della illustriss. et eccellentiss. S. D. Giovanna Castriota Carr. Duchessa di Nocera et Marchesa di Civita Santo Angelo, scritti in lingua toscana, latina et spagnuola da diversi huomini illustri in varii et diversi tempi* et raccolti da DON SCIPIONE DE' MONTI, Vico Equense, 1585; già ristampato da S. SPIRITI, *Memorie*, pp. 92-3 e da LUIGI TELESIO, *o. c.*, pp. 55-6. Circa l'apocrifità dell'epigramma per la storia di Scipione Mazzella vedi BARTELLI, *Note biografiche*, p. 55 n.

12.

MANOSCRITTI E OPERE SMARRITE.

Oltre la notizia importante dataci da Giov. Paolo d'Aquino, riferita qui sopra a p. 206, e quelle del Persio (nella pref. riferita nella 1ª edizione di questo studio, pp. 130-31 e 135), è da considerare la lettera del QUATTROMANI, su cui richiamò già l'attenzione il NICODEMO nelle *Addizioni copiose alla Bibl. Nap. del dott. N. Toppi*, Napoli, Castaldo, 1683, p. 53; e l'accenno dello stesso TELESIO, *De rer. natura*, V, 1: « Tum maris aquarumque et eorum quae in sublimi fiunt iridisque et colorum exortus in propriis est explicatus commentariis. Metallorum lapidumque et reliquorum, si quae alia supersunt, quin in superioribus manifestatus sit, parum omnino deesse videri potest, et alias, si coeptis faverit Deus, manifestabitur magis ». Per un opuscolo *De pluviis*, cui si allude nel *De mari*, c. X, cfr. ALMAGIÀ, *Le dottr. geofisiche di B. Telesio*, p. 333.

II.

SCRITTI SU B. TELESIO *

1. — *La filosofia di Bernardino Telesio ristretta in brevità, et scritta in lingua toscana* dal Montano Accademico Cosentino [Sertorio Quattromani]. Alla Eccellenza del Sig. Duca di Nocera. Con Licenza de' Superiori. In Napoli, appresso Gioseppe Cacchi, 1589.

Ristampato con Introduzione e note a cura di Erminio Troilo, Bari, Soc. tipogr. ed. Barese, 1914.

2. — *Oratione di Gio. d'Aquino in morte di Bernardino Telesio, philosopho eccellentissimo, agli Accademici Cosentini.* In Cosenza, per Leonardo Angrisani, 1596.

Rist. a Napoli, Fratelli Trani, MDCCCXL a cura di L[uigi] T[elesio]. Precede (pp. XXVI) una lettera del T. al marchese di Villarosa; e seguono (p. 55) il Carme del Telesio a Giovanna Castriota con la trad. italiana del Cavalcanti, l'epigramma a Scipione Mazzella (p. 60) col distico contro Aristotele, il son. di Lelio Capilupi (p. 61) e due poemetti di Antonio Telesio.

Sul p. Luigi Telesio prefetto della Biblioteca dei Gerolamini vedi Luigi Maria Greco, *Elogio del p. L. T.*, negli *Atti dell'Accedemia Cosentina*, vol. III, pp. 345 sgg.

3. — Francesco Bacone, *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli: sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia, tractata in fabula de Cupidine*; in *Works* edited by Spedding, Ellis and Heath, III, pp. 63-118 (con pref. dell' Ellis e note).

La prima volta questo opuscolo fu pubblicato da Isacco Gruter in Franc. Baconi de Verulamio *Scripta in naturali et universali philosophia,* Amsterdam, 1653, pp. 208 sgg.

---

* Sono citati i soli scritti per vari rispetti notevoli. Delle storie generali della filosofia soltanto quelle che contengono esposizioni originali.

4. — IOHANNIS IMPERIALIS *Musaeum historicum et physicum*, Venetiis, ap. Iuntas, An. MDCXL, pp. 79-80.

A p. 78 c'è un ritratto del Telesio. Pel cui valore storico si osservi che nello stesso frontespizio del libro è detto che le *imagines* del *Museo storico* sono *ad vivum expressae*, e nella prefazione al lettore: « Icones ad vivum ubique locorum a nobis anxio perennique studio conquisitas, vix cogere in unum licuit paucas, nec impensae pepercimus, nec oleo, aliquam interdum, prout minus congrua censebatur, abolendo, aliquam reformando, et cum probatioribus conferendo, quo studiosa cupidaque huiusmodi elegantiarum tua non falleretur fiducia ».

5. — PAULI FREHERI *Theatrum virorum eruditione claro rum*, Norimbergae, 1688, p. 1484.

C'è un ritratto del Telesio, riprodotto da RIXNER e SIBER innanzi al volume qui sotto citato.

6. — IOH. GEORGII LOTTERI *De vita et philosophia Bernardini Telesii commentarius ad illustrandas historiam philosophicam universam et literariam saeculi XVI Christiani sigillatim*, Lipsiae, apud Bernh. Christoph. Breit-Kopfium, 1733, in-4°.

Nei *Nova Acta eruditorum* di Lipsia, MDCCXXXIII, pp. 551-53 c' è una recensione di questa monografia.

7. — I. BRUCKERI, *Historia critica philosophiae*, to. IV, pars I, Lipsiae, MDCCXXXXIII, pp. 449-460.

8. — *Mémoires pour servir à l' hist. des hommes illustres dans la république des lettres avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages* par le R. P. NICERON barnabite, to. XXX, Paris, 1734, pp. 104-110, 114.

9. — SALVATORE SPIRITI, *Memorie degli scrittori cosentini*, Napoli, 1750, pp. 83-93.

10. — J. G. BUHLE, *Gesch. d. neueren Philosophie seit der Epoche d. Wiederherstellung der Wissenschaften*, Göttingen,

1800-1805, Bd. II, Abth. II, pp. 648 sgg.; trad. franc. Jourdan, Paris, 1826, II, II, pp. 563-71.

11. — P. L. GINGUENÉ, *Histoire littéraire d' Italie* [continuata da F. S. SALFI], to. VII, Paris, Michaud, 1819.

Le pp. 500-14 relative al Telesio sono un'aggiunta di F. S. Salfi.

12. — RIXNER e SIBER, *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI. und am Anfange des XVII. Jahrhunderts,* Bd. III (Sulzbach, 1820) (*B. Telesius*).

Oltre una biografia del Telesio, contiene la traduzione (assai libera) di molti brani del *De rer. natura.*

13. — GIUSEPPE BOCCANERA da Macerata, *Bernardino Telesio*, nella *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli*, to. VIII, Napoli, N. Gervasi, 1822 (col ritr. del Morghen).

14. — FRANCESCO SAVERIO SALFI, *Elogio di Bernardino Telesio*, 2ª ediz., Cosenza, Migliaccio, 1838 (di pp. 48 in-16º).

Ristampato in SALFI, *Prose varie,* Cosenza, Migliaccio, 1842. La prima volta era stato pubblicato nel giorn. *La Fata Morgana* di Reggio Calabria, 15 marzo 1838; e contro di esso allora comparve un opuscolo: LUIGI TELESIO, *Risposta all'art. inserito nel giorn. intitolato «La Fata Morgana» .... Su la vita e la filosofia di Bernardino Telesio,* in Napoli, nella Stamp. della Società Filodrammatica, 1839 (cit. da F. BARTELLI, *Note biografiche,* p. 70).

15. — FERDINANDO SCAGLIONE, [*La filosofia di B. Telesio*], negli *Atti della Accademia Cosentina*, Cosenza, pe' tipi di G. Migliaccio, 1842, vol. II, pp. 15-115.

In risposta al tema assegnato dall'Accademia l'anno 1838: «Esporre con lucidezza e precisione il sistema filosofico di B. T., e far conoscere quale e quanta influenza abbia esercitato sul progresso delle scienze, e quali scrittori, sian essi calabri o stranieri, abbiano maggiormente contribuito a propagare la nuova dottrina Telesiana».

16. — CHR. BARTHOLMÈSS, *De Bernardino Telesio*, Paris, 1849.

17. — H. RITTER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I della *Gesch. d. neuern Philos.*, Hamburg, Perthes, 1850, pp. 561-75.

18. — J. E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, Berlin, 1869, § 243, pp. 523-26.

19. — F. FIORENTINO, *Bernardino Telesio*, ossia studi storici su l' idea della natura nel Risorgimento italiano, Firenze, Le Monnier, 2 voll., 1872 e 1874.

Della psicologia del T. il Fior. s'era occupato nel *Pomponazzi* (vedi sopra p. 226). A proposito del volume del Fior. su *Telesio* furono pubblicati i seguenti scritti del Ferri e del Franck.

20. — LUIGI FERRI, *La filosofia della natura e le dottrine di B. T.*, nella *Filos. delle scuole ital.*, a. 1873.

21. — AD. FRANCK, *Bernard. Telesio, ou Études historiques sur l' idée de la nature pendant la renaissance italienne par F. Fiorentino*, in *Journal des Savants*, a. 1873, pp. 548 sgg. e 687 sgg.

22. — M. CARRIERE, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*[2], Leipzig, 1887, II, pp. 34 sgg.

La prima ediz. è del 1847.

23. — *Telesio*, rivista di scienze lettere ed arti, Cosenza, a. I, fasc. I, 28 febbr. 1886 (direttori Vincenzo Iulia e Domenico Bianchi).

Ne conosco tre fasc., che non contengono nulla sul Telesio, salvo un cenno, nell'art. di S. M. GRECO, *Il Quattromani critico* (nel fasc. 3 del 30 aprile 1886, pp. 154-55), alla teoria dell'anima del filosofo cosentino, difesa dalle critiche del Fiorentino.

24. — K. LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Hamburg u. Leipzig, 1890, 1 B., pp. 312-14.

25. — KARL HEILAND, *Erkenntnisslehre und Ethik des Bernardinus Telesius*, Inaug.-Dissert., Leipzig, 1891 (pp. 52 in-8°).

A pp. 1-2 c' è una bibliografia della letteratura telesiana.

26. — FELICE TOCCO, *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*, Roma, 1892 (estr. dai Rend. Lincei).

A pp. 72-5 i rapporti del Bruno col Telesio. Cui è da aggiungere l'osservazione dell' ELLIS nella pref. al *De Principiis* di Bacone, ed. cit., p. 75 n.

27. — W. DILTHEY, *Die Autonomie des Denkens im XVII. Jahrhundert*, in *Archiv für Gesch. d. Philos.*, VII (1894), pp. 82-96.

Rist. nel vol. *Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*[2] (*Gesamm. Schriften*, Bd. II), Lpz. u. Berlin, Teubner, 1921. Vedi quivi pp. 289-92 sull'etica di T., e pp. 433-36.

28. — GIO. SANTE FELICI, *Le dottrine filosofico-religiose di T. Campanella con particolare riguardo alla filos. della rinascenza italiana*, Lanciano, Carabba, 1895.

A pp. 34-51 sono studiati i rapporti del Camp. col Telesio.

29. — ST. DE CHIARA, *Bricciche telesiane*. Nozze Tancredi-Zumbini, XIX aprile MDCCCXCVII [Cosenza, tip. Aprea], pp. 8 in-4°.

Spigolature dall'archivio cosentino relative al nome della madre del T. e ad alcuni de' suoi figliuoli. A p. 4 n. 1, è detto: « Un solo, il Bruckero, dice ch'egli sia nato nel 1508; ma questo non è assolutamente possibile, perchè nel sett. del 1508, come abbiam visto [« nelle schede del notar Benedetto Arnone, sotto la data del 6 di sett. 1508, i capitoli di un secondo matrimonio, che Giovanni Telesio, padre del nostro Bernardino, contrasse con la signora Vincenza Garofalo »], il padre passava a seconde nozze. La data del 1509, poi, si desume anche dalla seguente notizia

cortesemente comunicatami dal mio nob. amico Luciano de Matera e da lui ricavata di su un antico ms.: " A dì 8 di sett. 1588 si sepelì nella sua sepultura della sua cappella dentro la Chiesa magiore il filosofo Bernardino tilese d'età d'anni settantanove " ».

30. — FRANCESCO BARTELLI, *Note biografiche* (B. Telesio e Galeazzo di Tarsia), Cosenza, A. Troppa, MCMVI.

Sul Telesio, pp. 7-73. È il miglior saggio biografico che si abbia per l'esame rigoroso delle notizie e per la larga esplorazione dei documenti inediti cosentini.

31. — ROBERTO ALMAGIÀ, *Le dottrine geofisiche di B. Telesio*: primo contributo alla storia della geografia scientifica nel Cinquecento, Firenze, Ricci, 1908 (estr. dagli *Scritti di geografia e storia della geografia pubbl. in onore di G. Dalla Vedova*).

32. — GIOVANNI GENTILE, *Bernardino Telesio con appendice bibliografica*, Bari, Laterza, 1911 (pp. IV-152, in-16°).

Riprodotto in questo vol. (cap. VI) e già nel vol. *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Bari, Laterza, 1923 (V volume degli *Scritti filosofici* di G. GENTILE). Alla prima edizione era premessa questa Avvertenza:

« Questa commemorazione, scritta per invito del Comitato per le onoranze a Bern. Telesio nella ricorrenza del quarto centenario della sua nascita, e letta, tranne poche pagine, nel Teatro Comunale di Cosenza il 26 aprile di quest'anno, non poteva e non vuol essere una monografia sul Telesio; ma soltanto una caratteristica della sua personalità e della sua filosofia guardata nel processo generale del pensiero speculativo. Ciò spiega perchè si estenda un po' largamente sulla storia degli antecedenti. Aggiungendovi, per questa stampa, oltre le note necessarie, una bibliografia, m'è sembrato opportuno riprodurre in essa dalle vecchie edizioni rarissime degli scritti telesiani dediche e proemii, che sono documenti biografici e storici notevolissimi, poichè m'è accaduto di vederli non di rado citati di seconda mano pur dagli studiosi più diligenti ai quali non era riuscito di averli sott'occhio ».

Queste dediche e proemii sono stati tralasciati nell'edizione del 1923 come nella presente; dove la Bibliografia invece è stata aggiornata.

33. — ERNST CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, Cassirer, 1908; 2ª ed. 1911, vol. I, pp. 212 sgg.

34. — DUILIO CECI, *Bernardino Telesio* (con bibliografia), ne *La cultura contemporanea*, Roma, a. II, n. 3 (1º febbraio 1910), pp. 41-45.

Articoluccio d'occasione. Nella *Bibliografia* si cita: « FRANCESCO BONCI, *Il volgarizzamento dello scritto latino di B.* (sic) *T.*: *I colori presso gli antichi Romani*, Pesaro, Federici, 1894. Ma si tratta del *De coloribus* di Antonio Telesio.

35. — ERMINIO TROILO, *Bernardino Telesio*, Modena, Formiggini, 1910 (pp. 77 in-16º picc.; col ritr. del Morghen; N. 11 dei *Profili* del Formiggini).

36. — J.-ROGER CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVIº siècle et le courant libertin*, Paris, Champion, 1919.

Sul T., pp. 453-59, e *passim*.

37. — LÉON BLANCHET, *Campanella*, Paris, Alcan, 1920.

Influenza di T. su C., pp. 138-45; *Psicologia di T.*, pp. 164-171; *La teoria della conoscenza*, pp. 174-85; *Morale di T.*, pp. 392-97.

38. — LEONARDO OLSCHKI, *Bildung u. Wissenschaft in Zeitalter der Renaissance in Italien*, Lpz.-Firenze, Olschki, 1922.

Su Telesio pp. 8-11; su Telesio-Tassoni pp. 289-90.

39. — NOEMI SCIPIONI CROSTAROSA, *Lettere inedite di B. Telesio e Giano Pelusio nel carteggio del Card. Sirleto*, in *Arch. Stor. per la Calabria e la Lucania*, a. VII (1937), pp. 105-120.

Due lettere, da Napoli 23 dicembre 1569, e da Cosenza 7 ottobre 1583. Interessante anche, e piena d'umanità, la lett. di Tommaso Telesio, arcivescovo di Cosenza, fratello del filosofo,

allo stesso card. Sirleto (p. 112) in data 31 maggio 1567, diretta ad ottenere la dispensa papale per il secondo matrimonio di B. Telesio, vedovo dal 1561 di Diana Sersale: « M. Bernardino mio fratello ebbe già tre puttini da una sua moglie, dopo la morte della quale io ebbi cura a farli allevare et attesi al governo loro, il meglio che seppi. Ora, di poi ch' io ho il peso di questa chiesa, piacesse al Signore ch' io fossi bastante di complir al debito mio, non che m'avanzi il tempo di attender a cure private. Questi poveri puttini hanno patito e patiscono grandemente. V' è di più, ch'esso mio fratello si truova di natura tale che senza offesa o del prossimo o della Maestà divina malamente può vivere solo e senza moglie.

« È occorso che questi mesi passati è rimasta vedova una nostra gentildonna, sorella cugina della moglie che fu di mio fratello. Costei ha doti piuttosto di qua dell'ordinario che di là, secondo il costume de' nobili di Cosenza; e le ha tanto intricate in liti che non solo sono incerte, ma pericolose anche di perdersi in tutto. È di più molto inanzi nell'età et è suspetta di sterilità per non aver avuto figliuoli dal marito; il quale n'ebbe esso da un'altra moglie, et è vivuta (con) esso per molti anni. Queste cause che a lei aggiongono inabilità o almeno dificoltà con altri suoi pari, la fanno più abile e atta per lo bisogno di mio fratello e di questi puttini, li quali, avendo estrema necessità di governo per l' imbecillità loro, facilmente e di ragione lo trovarebbero in una donna piena di carità cristiana e con le qualità sudette e congionta con loro di sangue, come questa è ». Quindi la richiesta della dispensa « attesa l'angustia del loco, chè veramente in questa città li nobili sono quasi tutti parenti l'uno all'altro ».

In una delle sue lettere Bernardino prega il card. Sirleto di ottenergli dal cardinale Carlo Borromeo e da un altro prelato, che i loro agenti non gli diano più oltre molestia per « certi grani quali avevo in una Badia di Mons. di Selve, qual'ho tenuta molti e molti anni in fitto e nella quale ho fatto bona parte della mia vita ». Nell'altra chiede dal Sirleto una raccomandazione al Vicerè di Napoli per un amico.

40. — Silvio G. Mercati, *Appunti Telesiani*, nell'*Arch. Stor. per la Calabria e la Lucania*, a. VII (1937) pp. 215-241.

Dall'Arch. Vatic. trae tre documenti relativi ai benefizi concessi al filosofo cosentino dai papi Paolo III e Paolo IV e alla causa promossa dal card. Flavio Orsini nell'aprile 1570 contro

Bernardino quale erede del fratello arcivescovo Tommaso, a cui l' Orsini succedeva.

Paolo III il 1º sett. 1536 scrive *B. Thilesio clerico Cusentino familiari nostro.... continuo commensali*. Seguono altri docc. relativi ai fratelli Tommaso, Paolo e Valerio, allo zio Antonio e a Nicola Telesio.

Il Mercati in fine prometteva di illustrare « in un fascicolo successivo » dello stesso *Arch.* « autografi del *De rerum natura*, fin qui ignoti, che ci forniranno altre notizie sull'autore ». Ma finora la promessa non è stata mantenuta.

INDICI

INDICE DEI MANOSCRITTI E DELLE EDIZIONI RARE

Firenze, Biblioteca Nazionale
ms. *Palat. 449*: 509.
ms. *Palat. 1016*: 513.

Londra, British Museum
cod. *Arundel 263* (Leonardo): 124 n., 141, 455-456.

Milano, Biblioteca Ambrosiana
Cod. Atlantico (Leonardo): 125, 127, 128, 129, 130 n., 133, 134, 135, 144, 447-448, 449, 454, 457, 467.

Milano, Castello Sforzesco
Cod. Trivulziano (Leonardo): 126 n., 128, 131, 139, 141, 144, 453 n., 457, 467.

Napoli, Biblioteca Nazionale
ms. *XIV, E, 68*: 508.

Palermo, Biblioteca Comunale
stamp. *LIII, C, 2*: 507.

Parigi, Institut de France
ms. A di Leonardo: 144.
ms. C di Leonardo: 144.
ms. E di Leonardo: 135, 137, 454, 467.
ms. F di Leonardo: 169-170.
ms. G di Leonardo: 142, 167.
ms. H di Leonardo: 133, 143, 144 n., 145, 457.
ms. M di Leonardo: 127.

Roma, Biblioteca Nazionale
stamp. *68, 13, C, 36*: 507.
stamp. *68, 13, D, 24*: 507.
stamp. *71, 3, D, 29*: 507-508.

Windsor, Royal Library
Quad. d'anatomia II di Leonardo: 146.

INDICE DEI NOMI

Abramo, 251.
Acquaviva (Giovanni Girolamo), 511.
Adam (Charles), 347 n.
Adami (Tobia), 50, 283 n.
Adamo, 74.
Agamede, 95.
Agostino (Sant'), 7, 98, 113, 353 n., 382, 385 n., 407, 415.
Alberti (Leon Battista), 13, 30, 36, 86-88, 90.
Alberto Magno (Sant'), 5.
Aldrovandi (Ulisse), 510.
Alessandro Magno, 337, 338.
Alfonso I d'Aragona re di Napoli, 90, 91, 92, 158.
Alighieri (Dante), 5, 12, 13, 18, 21, 23, 24, 25, 69, 88 n., 99, 120, 121, 155, 156, 184, 363, 366, 369, 404, 405, 408, 409, 424-425, 426, 428, 430, 437, 501.
Almagià (Roberto), 513, 519.
Amabile (Luigi), 283 n., 284 n., 359 n., 360.
Ambrogio (Sant'), 96, 99.
Amenta (Niccolò), 347 n.
Ammannati (Giulia), madre di Galileo Galilei, 235.
Anassagora, 94.
Anassimandro, 94.
Anassimene, 94.
Anselmo d'Aosta (Sant'), 336.
Antigone, 121.
Antistene di Atene, 22.
Apelle, pittore, 107.
Apocalisse, 366.
Apollo, 95.
Apostolio (Michele), 159.
Apuleio, 73 n.
Arcari (Paolo), 423.
Archelao di Atene, 94.
Archimede, 80, 81, 108, 238, 349.
Aretino (Pietro), 17.
Argiropulo (Giovanni), 159.
Ariosto (Ludovico), 17, 188, 371, 443.
Aristosseno di Taranto, 94.
Aristotele, 19, 31, 32, 59 n., 60, 88 n., 90, 94, 102 n., 103, 159, 177, 178, 186, 187, 189, 191, 192, 194, 196 n., 198, 199, 201, 202 n., 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 222, 225, 238, 240, 244, 246, 289, 299, 300, 317, 336, 337, 343 n., 346, 347, 362, 364, 366, 381, 411, 413-414, 417, 429, 491, 514.
Arnauld (Antoine), 349.
Arnone (Benedetto), 518.
Asclepio, 73 n.
Atenagora, 54.
Averroè, 191.

Bacone (Francesco), 10, 112, 127, 128, 190, 192, 195, 208, 209, 210, 212, 213, 222,

224, 240, 256, 341-345, 347, 367, 371, 373, 444, 480, 489, 514, 518.
Bacone (Ruggero), 343 n.
Baehrens (Emil), 333 n.
Baillet (Adrien), 346.
Baldacchini (Michele), 360.
Barberini (Maffeo): v. Urbano VIII papa.
Barnaba (San), 270.
Barolo (Agostino), 423.
Bartelli (Francesco), 193 n., 195, 198 n., 199 nn., 200 nn., 513, 516, 519.
Bartholmèss (Christian), 517.
al-Battānī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad (di Ḥarrān) [Macometto Aracense], 338.
Bellarmino (Roberto), 245, 250-252, 253, 282-283, 285, 287, 288, 298, 299, 307, 308, 371, 491.
Berkeley (George), 213.
Berti (Domenico), 84 n., 285 n., 294 n., 345 n., 360.
Bertoni (Giulio), 200 n.
Bessarione (cardinal), 159.
Bianchi (Domenico), 517.
Blanchet (Léon), 341 n., 360, 520.
Boccaccio (Giovanni), 23.
Boccanera (Giuseppe), 516.
Boezio, 88 n.
Bologna (Giuseppe), 88 n.
Bombini (Vincenzo), 207, 208.
Bonardi (Carlo), 64 n.
Bonaventura da Bagnorea (San), 21.
Bonci (Francesco), 520.
Bonucci (Anicio), 87 n.
Borgia (Cesare), 25.
Borromeo (Carlo), 521.
Boscoli (Pier Paolo), 33, 34 n.
Bossut (Charles), 353 n.
Botta (Carlo), 359.
Bouillier (Francisque), 347 n., 349 n.
Bracciolini (Poggio), 85, 156, 403.
Braggio (Carlo), 92 nn.
Brassicanus (Johann Alexander), 91 n.
Britano (Giacomo), 269 n., 279 n.
Brucker (Johann Jakob), 515, 518.
Brunelleschi (Filippo), 107.
Brunetière (Ferdinand), 348 n.
Bruni (Leonardo), 17, 30, 85, 156, 161, 403.
Brunnhofer (Hermann), 288 n., 294 n., 297.
Bruno (Giordano), 12, 17, 30, 44, 45, 62, 82-84, 84, 127, 137, 144, 164, 165, 176, 187, 190, 192, 194, 210, 230, 244, 247, 256, 261-310, 313-330, 333-338, 339, 340, 341, 342, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 367, 368, 370, 383, 384, 399, 417, 419, 446, 447, 491, 518.
Bruto (Marco Giunio), 33.
Buddho, 22, 398.
Buhle (Johann Gottlieb), 515.
Burckhardt (Jacob), 25 n., 47, 49, 73 n., 84 n., 85 n.

Calcondila (Demetrio), 159.
Callippo di Cizico, 337, 338.
Calvi (Girolamo), 136 n.
Calvino (Giovanni), 271.
Cambridge (Scuola di), 164.
Campanella (Tommaso), 7, 8, 30, 34, 44, 45, 45-46, 49, 50-55, 58, 62-66, 68-69, 71 n., 72, 73, 76, 77, 78 nn., 79 nn., 93, 103, 105, 106, 108, 112, 113, 129, 144, 148, 164, 165, 169, 171, 176, 188, 207-208, 210, 222, 227, 230, 256, 269, 272, 273, 283-284, 289, 300, 301, 340-341, 343 n., 359-392, 399, 417, 419, 446, 447, 457, 476, 484, 489.

Canestrini (Giuseppe), 89 n.
Canigiani (Bernardo), 165.
Capelli (Luigi Mario), 414 n.
Capialbi (Vito), 360.
Capilupi (Ippolito), 199.
Capilupi (Lelio), 199-200, 514.
Capponi (Gino), 38-39.
Capponi (Niccolò), 165.
Capra (Baldassare), 241.
Carafa (famiglia), 199, 205.
Carafa (Ferrante), duca di Nocera, 199 n., 205, 509, 511, 512.
Cardano (Gerolamo), 71 n., 366.
Carducci (Giosue), 365, 439 n.
Carlo VIII re di Francia, 40, 154.
Carriere (Moritz), 360, 517.
Cartesio (Renato): v. Descartes (René).
Casmann (Otto), 344-345.
Cassirer (Ernst), 520.
Castelli (Benedetto), 247, 252.
Castiglione (Baldassarre), 39.
Castriota (Giovanna), duchessa di Nocera, 206, 513, 514.
Catone il Censore, 415.
Catone Uticense, 98, 504.
Cavalcanti (Giulio), 207, 208, 514.
Ceci (Duilio), 520.
Celso (Cornelio), 139, 366.
Cesalpino (Andrea), 509.
Cesare (Giulio), 363, 499, 506.
Cesi (Federico), 191, 245.
Charbonnel (J.-Roger), 84 n., 520.
Chiurlo (Ugo), 424 n.
Ciampoli (Domenico), 272 n.
Cian (Vittorio), 423.
Cicerone (Marco Tullio), 31, 71-72, 79 n., 93, 94, 95, 98, 101, 103, 104, 106 n., 156, 271 n.
Cigoli (Ludovico Cardi detto il), 236.
Cimento (Accademia del), 482.
Ciotti (Giovanni Battista), 279 n.
Cirillo (San), 343 n.
Claudiano (Claudio), 59 n.
Clavio (Cristoforo), 238.
Clemente (pseudo-), 53, 55-58.
Clemente VIII papa, 284, 288, 298, 299.
Cleobi e Bitone, 95.
Cleombroto d'Ambracia, 98.
Cola di Rienzo, 438.
Colletet (Guillaume), 348 n.
Colombe (Lodovico delle), 246.
Colombo (Cristoforo), 364, 390 n.
Condé (Luigi di Borbone principe di), 38.
Contarini (Zaccaria), 242.
Copernico (Nicola), 246, 250 n., 251, 333, 338, 339, 366.
Cornelio (Luigi), 512.
Cornelio (Tommaso), 354-355 n.
Cotugno (Domenico), 508.
Cremonini (Cesare), 84, 243, 496-502.
Croce (Benedetto), 117 n., 197 n., 360, 385 n.
Cusano (Niccolò): v. Niccolò da Cusa.

D'Ancona (Alessandro), 360.
Dandolo (Andrea), 438.
Daniele (Francesco), 200 n.
D'Aquino (Giovanni Paolo), 193 n., 197 n., 198, 199 n., 200 n., 204, 205 n., 206, 207 n., 510, 513, 514.
Dati (Goro; propr. Gregorio), 169.
De Chiara (Stanislao), 518.
Dedalo, 64, 78.
Delalain (Paul-Adolphe), 343 n.
Della Robbia (Luca), 33.
Della Torre (Arnaldo), 160 n., 165 n.
Del Monte (Guidobaldo), 238.
Delvaille (Jules), 348 n.

De Matera (Luciano), 519.
De Mattei (Rodolfo), 426 n.
Democrito di Abdera, 94, 213, 321, 329, 481, 482, 489.
Dentice d'Accadia (Cecilia), 341 n., 360.
De Sanctis (Francesco), 360.
Descartes (René) [Cartesio], 10, 145, 165, 167, 190, 230, 256, 346-347, 348, 371, 484.
Dicearco di Messina, 94.
Dicson (Alessandro), 291, 294.
Diels (Hermann), 342 n.
Dilthey (Wilhelm), 518.
Dini (Piero), 250 n.
Diodati (Elia), 256 n., 476.
Diogene di Apollonia, 94.
Dionigi l'Areopagita, 163.
Dioscoride, 366.
Diotifeci d'Agnolo, padre di Marsilio Ficino, 161.
Disticha Catonis, 333.
Di Tarsia (Galeazzo), 519.
Domenico di Guzman (San), 22.
Domenico da Nocera, 278.
Doni (Anton Francesco), 353-354.
Dorez (Léon), 73 n.
Duns Scoto (Giovanni), 21, 183.

Ecclesiaste, 98, 99, 251.
Egesia di Cirene, 95.
Elena, 107.
Elia, 99, 375.
Ellis (Robert Leslie), 195 n., 210 n., 343 n., 344 nn., 514, 518.
Empedocle, 94.
Ennio, 432.
Epicuro, 55, 59 n., 169, 321, 329, 347.
Eraclito, 94, 129, 317, 334.
Ercole (Francesco), 88 n., 423.
Erdmann (Johann Eduard), 360, 517.
Ermete Trismegisto, 163, 168.
Erodoto, 95, 271 n.
Eros (mito di), 177.
Eschilo, 342 n.
Esdra, 344.
Euclide, 240.
Eudosso di Cnido, 337, 338.
Eufranore di Corinto, pittore, 107.
Eugenio IV papa, 158.
Euripide, 96.
Eva, 96, 99.

Farnese (Alessandro), 205.
Favaro (Antonio), 235 n., 346 n.
Fazio (Bartolomeo), 91, 92.
Fazio-Allmayer (Vito), 68 n., 247 n.
Federico II imperatore, 85.
Federico III imperatore, 90, 91 n., 92.
Felici (Giovanni Sante), 71 n., 226 n., 272 n., 276-277 n., 285 n., 289 n., 341 n., 360, 518.
Ferdinando I d'Asburgo re dei Romani (poi imperatore), 91 n.
Ferrara (Concilio di), 158.
Ferrari (Giuseppe), 360.
Ferri (Luigi), 517.
Ficino (Marsilio), 7, 30, 35, 43, 54 n., 58-59, 73 n., 76-81, 84, 85, 107, 108, 113, 139, 142, 154, 155, 160, 161, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 176, 186, 419, 452, 465, 482, 484, 487.
Filelfo (Francesco), 59 n., 85.
Fiorentino (Francesco), 59 n., 194 n., 200 n., 204 n., 205 nn., 209 n., 223 n., 226 n., 247 n., 272 n., 273 n., 294 n., 360, 510, 513, 517.
Firenze (Concilio di), 158.
Flores, 510.
Folengo (Teofilo), 188.

Fontenelle (Bernard Le Bovier de), 352-353.
Forges Davanzati (Roberto), 423.
Foscarini (Paolo Antonio), 250.
Fowler (Thomas), 192 n., 342 n.
Francesco d'Assisi (San), 22, 181, 388-389, 397-400.
Francesco I re di Francia, 199.
Franck (Adolphe), 517.
Freher (Paul), 515.
Frith (Isabella) [Isabella Oppenheim], 294 n.
Fumagalli (Giuseppe), 343 n.

Gaeta (Giacomo di), 207, 208.
Gaguin (Robert), 164.
Galilei (Galileo), 66-67, 68, 84, 120, 128, 131, 135, 136, 137, 144, 145, 165, 166, 167, 170, 191, 235-257, 289, 292, 293, 308, 345, 361, 362 n., 365, 366 n., 368, 370, 370-371, 459, 471-491.
Galilei (Vincenzio), 235.
Galli (Tolomeo), 511.
Garin (Eugenio), 70 n., 75 n.
Garofalo (Francesca o Vincenza), madre di B. Telesio, 196, 518.
Gaspary (Adolf), 88 n.
Gaza (Teodoro), 159.
Gelli (Giambattista), 64 n., 81-82.
Gellio (Aulo), 342 n.
Gemisto Pletone (Giorgio), 159, 159-160, 161, 162, 169.
Genesi, 99, 251.
Gentile (Giovanni), 20 n., 27 n., 28 n., 33 n., 45 n., 50 n., 51 n., 53 n., 63 n., 65 n., 66 n., 67-68 n., 76 nn., 81 n., 83 n., 136 nn., 142 n., 171 n., 178 n., 183 n., 184 n., 192 n., 208 n., 244 n., 262 nn., 263 n., 265 n., 266 n., 269 nn., 270 n., 271 n., 273 n., 276 n., 277 n., 282 n., 284 n., 289 n., 290 n., 291 n., 303 n., 305 n., 306 n., 313 n., 315 n., 319 n., 328 n., 330 n., 333 n., 341 n., 345 n., 348 n., 365 n., 367 n., 375 nn., 376 nn., 377 nn., 380 nn., 384 n., 385 n., 386 n., 387 n., 388 n., 389 nn., 391 nn., 392 n., 487 n., 519.
Geremia, 54, 344.
Gerini (Giovanni Battista), 52.
Gervasi (Nicola), 511, 516.
Gesù Cristo, 18, 179, 251, 269, 273, 287, 392, 398.
Giacobbe, 251.
Giannone (Pietro), 359.
Giasone, 106.
Gilbert (William), 208.
Ginguené (Pierre-Louis), 516.
Giobbe, 96, 99, 337 n.
Gioberti (Vincenzo), 166, 390 n.
Giorgi (Benedetto), 512.
Giorgio da Trebisonda, 159.
Giosuè, 251.
Giotto, 107.
Giovanni di Salisbury, 191.
Giovanni del Virgilio, 23.
Giovenale, 270-271 n.
Giraldi (Lilio Gregorio), 40-41, 42 n.
Girolamo (San), 99.
Graesse (Theodor), 509.
Grassi (Orazio) [pseud. Lothario Sarsi], 253.
Greco (Saverio Maria), 517.
Greco (Luigi Maria), 514.
Gregorio XIII papa, 204.
Gruter (Isaac), 514.
Guicciardini (Francesco), 89.
Guiducci (Mario), 253, 345-346.
Guyau (Jean-Marie), 348 n., 352 nn.

Havet (Ernest-Auguste-Eugène), 353 n.

Heath (Douglas Denon), 195 n., 514.
Hegel (Georg Wilhelm Friedrich), 316 n., 339.
Heiland (Karl), 220 n., 518.
Herbert of Cherbury (Edward), 7, 68, 164.
Hirzel (Rudolf), 72 n.
Hoeffding (Harald), 317, 322 n., 329, 330.
Huet (Pierre-Daniel), 347 n.
Hume (David), 478.

Jacobi (Friedrich Heinrich), 316 n.
Jacopone da Todi, 181.
Icaro, 78.
Jerone II di Siracusa, 238.
Imperiale (Giovanni), 515.
Innocenzo III papa, 94, 96, 99, 100.
Jourdan (Antoine - Jacques - Louis), 516.
Ipparco di Nicea, 337, 338.
Ippia di Elide, 94.
Ippocrate, 349, 355 n., 366.
Isaia, 366.
Iulia (Vincenzo), 517.

Kant (Immanuel), 51, 62, 132, 164, 213, 303, 319, 478, 481.
Kepler (Johannes), 239 n., 244, 246, 256.
Kvačala (Jan), 360.

Landino (Cristoforo), 63 n., 85.
Lascaris (Costantino), 159.
Lasswitz (Kurd), 330, 518.
Latini (Brunetto), 85.
Lattanzio, 70, 79 n., 93, 101, 103, 104 n., 108, 113, 382.
Laura, 30, 406, 409, 437.
Leibniz (Gottfried Wilhelm von), 10, 164, 192 n., 316 n., 323, 329, 330, 367, 386.
Lelio, 415.
Leonardo da Vinci, 30, 117-149, 154, 165-170, 235, 343 n., 443-461, 465-467, 480.
Leone (frate), 398.
Leone Ebreo, 30, 187.
Leopardi (Giacomo), 120, 268.
Leucippo, 94.
Lévy (Louis - Germain), 62 n.
Livio (Tito), 88.
Locke (John), 10, 164, 213, 478.
Lorena (Maria Cristina di), 241, 244 n., 247, 293, 371.
Lorini (Niccolò), 252.
Lotter (Johann Georg), 515.
Luca (*Vangelo di*), 51.
Lucrezio, 31.
Ludovico il Moro: v. Sforza (Ludovico).
Ludwig (Heinrich), 122 n., 450 n.
Lutero (Martin), 273-277.

Mabilleau (Léopold), 84 n.
Machiavelli (Niccolò), 6, 7, 13, 25, 30, 36, 37, 38, 87, 88-89, 120, 154, 155, 170, 188, 300, 301, 342 n., 354, 371-372, 434, 435, 444.
McIntyre (J. Lewis), 291 n., 341 n., 347 n.
Macometto Aracense: v. al-Battānī.
Maddalena, 51.
Maggio (Vincenzo), 200, 201.
Maimonide (Mosè), 62.
Malebranche (Nicolas de), 190, 347.
Mancini (Girolamo), 86 n.
Manetti (Giannozzo), 8, 90-113, 158, 162, 170.
Manso (Giambattista), 206.
Manzoni (Alessandro), 120.
Marcolini (Francesco), 343 n.
Mario (Gaio), 449.
Marpicati (Arturo), 423.
Marshall (E.), 342 n.
Marta (Giacomo Antonio), 207.

Martelli (Francesco), 203 n., 509, 511, 512.
Martinis (Raffaele de), 307 n.
Martirano (Bernardino), 197.
Marullo (Michele), 169.
Masci (Filippo), 317, 318.
Massetani (G.), 76 n.
Matera (Luciano de), 519.
Matteo (*Vangelo di*), 57.
Maugain (Gabriel), 348 n.
Mazzella (Scipione), 513, 514.
Mazzoni (Guido), 423.
Mazzoni (Jacopo), 239.
Medici (famiglia), 33, 136, 244.
Medici (Cosimo de', il Vecchio), 82, 153, 155, 160, 161.
Medici (Cosimo I de'), granduca di Toscana, 154.
Medici (Cosimo II de'), granduca di Toscana, 241, 243, 246, 254, 371.
Medici (Ferdinando I de'), cardinale poi granduca di Toscana, 205, 509.
Medici (Ferdinando II de'), granduca di Toscana, 359.
Medici (Giangastone de'), granduca di Toscana, 154.
Medici (Giovanni de'), 239.
Medici (Leopoldo de'), cardinale, 482.
Medici (Lorenzino de'), 353.
Medici (Lorenzo de'), 153, 154, 155, 160.
Menelao di Alessandria, 338.
Mercati (Silvio Giuseppe), 521.
Mercuriale (Girolamo), 512.
Mersenne (Marin), 347 n.
Michelangelo Buonarroti, 67, 120, 154, 363, 443, 486.
Micheli (Giovanni), 512.
Michiels (Alfred), 348 n.
Mida, 95.
Milanesi (Gaetano), 127 n., 458 n.
Minucio Felice, 71 n., 271 n.
Mocenigo (Filippo), 509.
Mocenigo (Giovanni), 278, 279, 287, 288, 304.
Mocenigo (Marco Antonio), 278.
Molini (Giuseppe), 38 n.
Mondolfo (Rodolfo), 313-330.
Monnier (Philippe), 84 n., 90 n.
Montaigne (Michel Eyquem de), 39-40, 42 n., 352.
Montano: v. Quattromani (Sertorio).
Monti (Scipione de'), 513.
Morghen (Raffaello), 511, 516, 520.
Munk (Salomon), 62 n.
Muratori (Ludovico), 91 n.

Naldi (Naldo), 91 n.
Nassau (Maurizio di), 242.
Natorp (Paul), 132 n.
Nembrot, 347.
Nesi (Giovanni), 165.
Niccoli (Niccolò), 156, 403.
Niccolò da Cusa [Cusano], 7, 340 n., 384.
Niccolò V papa, 91.
Niceron (Jean-Pierre), 510, 515.
Nicodemo (Lionardo), 205 n., 513.
Nizzoli (Mario), 191-192.

Occam (Guglielmo di), 21.
Olschki (Leonardo), 520.
Omero, 347, 366, 432.
Oppenheim (Isabella): v. Frith (Isabella).
Orange (Philibert de Chalon principe d'), 197.
Orano (Domenico), 307-308 n.
Oreglia (Giuseppe), 75 n.
Orelli (Giovanni Gaspare), 283 n., 360.
Orsini (Flavio), 521, 522.
Ovidio, 59 n., 70, 101.

Pagnotti (Francesco), 91 n.
Paladino (Giuseppe), 390 n.

Palermo (Francesco), 203 n., 205 n., 360, 509.
Palingenio Stellato (Marcello), 276-277 n.
Panezio di Rodi, 72 n.
Paoli (Alessandro), 244 n.
Paolo (San), 18, 270, 375.
Paolo III papa, 521, 522.
Paolo IV papa, 521.
Paracelso, 208, 340.
Parmenide, 209, 317, 321.
Pascal (Blaise), 127, 190, 348 nn., 349-352, 353 n.
Passerini (Luigi), 35 n.
Pastor (Ludwig von), 34.
Patrizzi (Francesco), 164, 205, 208, 209, 340 n., 512, 513.
Pendasio (Federico), 512.
Perrault (Charles), 352 n.
Persio (Antonio), 203 n., 205, 512, 513.
Petrarca (Francesco), 4, 9, 12, 17, 30, 31, 60 n., 88 n., 156, 157, 161, 182-183, 184, 403-420, 423-439.
Piccolomini (Enea Silvio), 85.
Pico della Mirandola (Giovanni), 73-76, 84, 90 n., 102, 137, 141, 154, 155, 163, 167, 170, 186, 340, 381, 382, 419, 465, 482, 484.
Pico della Mirandola (Giovanni Francesco), 40, 41-42 n.
Pierantoni Mancini (Grazia), 309 n.
Pieri (Piero), 46 n.
Pietro (San), 50, 53, 55, 56, 57, 58.
Pinelli (Giovanni Vincenzo), 512.
Pio IV papa, 204.
Pitagora, 355 n.
Platina (Bartolomeo Sacchi detto il), 71 n., 85.
Platone, 7, 31, 32, 60, 63 n., 117, 120, 121, 132, 138, 139, 140, 144, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 167, 170, 171, 177, 186, 187, 189, 196 n., 197 n., 213, 215, 238, 289, 299, 308, 317, 337, 338, 347, 417, 418, 482, 483, 484, 485, 498.
Platone (pseudo-), 76-77.
Platonica (Accademia), 482.
Plauto, 353.
Pletone: v. Gemisto Pletone (Giorgio).
Plinio, 63-64 n., 95, 366.
Plotino, 160, 163, 317, 321.
Poggio: v. Bracciolini (Poggio).
Polidori (Filippo Luigi), 34 n.
Poliziano (Angiolo), 17, 154.
Pometti (Francesco), 197 n.
Pomponazzi (Pietro), 30, 43, 59-61, 62, 73, 105, 168, 187, 188, 300, 435.
Pomponio Leto, 5, 33.
Pontano (Giovanni), 59 n., 85, 88 n., 495-496, 502-506.
Ponzio (Pietro), 283 n.
Porfirio, 163.
Prantl (Karl von), 132.
Prassitele, 107.
Priuli (Antonio), 242.
Proclo, 163.
Protagora, 63 n., 131.
Prudenzio, 271 n.
Pulci (Luigi), 154.

Quattromani (Sertorio) [Montano], 200 n., 204, 205 n., 207, 208, 513, 514.
Querengo (Antonio), 73 n., 381.
Quintiliano, 31.

Rabenhaupt (Nicola), 91 n.
Raffaello Sanzio, 67, 486.
Ramo (Pietro), 192.
Rémusat (Charles de), 344 n.
Renan (Ernest), 191 n.
Reusch (Franz Heinrich), 92 n.
Ribbeck (Otto), 106 n.
Ricasoli Rucellai (Orazio): v. Rucellai (Orazio Ricasoli).

Richter (Jean Paul), 125 n., 126 n., 127 n., 137 n., 140 n., 141 n., 143 n., 452 n., 454 nn.
Rigault (Hippolyte), 343 n., 348 n., 349 n.
Ritter (Heinrich), 360, 517.
Rixner (Thaddä Anselm), 516.
Rodolfo II imperatore, 273 n.
Rohde (Erwin), 59 n.
Ronsard (Pierre de), 348.
Rossi (Vittorio), 85 n., 90 n.
Rousseau (Jean-Jacques), 40.
Rucellai (Orazio Ricasoli), 482.
Rufino di Aquileia, 57 n.
Ruzzante (Angelo Beolco detto il), 353.

Sagredo (Giovanni Francesco), 486.
Saitta (Giuseppe), 58 n., 76 n., 168 n.
Salfi (Francesco Saverio), 516.
Salmi, 70, 90, 251.
Salomone, 96, 98, 252, 415.
Salutati (Coluccio), 31, 156.
Salviati (Filippo), 483, 486.
Sarno (Antonio), 385 n.
Sarsi (Lothario): v. Grassi (Orazio).
Savonarola (Girolamo), 35, 154, 154-155, 163, 372.
Scaglione (Ferdinando), 516.
Scheiner (Cristoph), 246.
Schelling (Friedrich Wilhelm Joseph), 135, 136, 166, 316 n.
Scioppio (Gaspare), 53.
Scipioni, 432.
Scipioni Crostarosa (Noemi) 520.
Seneca, 59 n., 85, 94.
Senofane di Colofone, 342 n.
Sersale (Diana), prima moglie di B. Telesio, 203, 204, 205, 521.
Severino Danese: v. Sørensen (Peder).
Sforza (Ludovico) [Ludovico il Moro], 447.
Siber (Thaddä), 516.
Sileno, 95.
Silio Italico, 59 n.
Simon Mago, 50, 53, 55, 56, 57, 58.
Sirleto (Guglielmo), 521.
Socrate, 98, 117, 142, 160, 169, 204, 208, 280, 281, 308, 353, 384, 415, 473, 476, 483 n., 498.
Solmi (Edmondo), 136 n., 137 n., 167 n., 283 n.
Sørensen (Peder) [Severino Danese], 208.
Spampanato (Vincenzo), 73 n., 223 n., 247 n., 269 n., 271 n., 276 n., 277 n., 278 nn., 279 nn., 282 n., 283 n., 284 n., 286 n., 287 n., 288 n., 289 n., 298 n., 303 n., 307 n., 308 n., 345 n., 508, 510, 511.
Spaventa (Bertrando), 67 n., 83 n., 303 n., 317, 330, 360.
Spedding (James), 195 n., 514.
Spencer (Herbert), 52.
Spinola (Fabio Ambrogio), 346.
Spinoza (Baruch), 61-62, 62, 137, 138, 146, 165, 166, 247, 262, 292, 316 n., 323, 325, 326, 328, 330, 370, 383, 417, 435.
Spiriti (Salvatore), 513, 515.
Strowski (Fortunat), 42 n.
Strozzi (Palla), 156.

Talete di Mileto, 94, 108, 220.
Tannery (Paul), 347 n.
Tasso (Torquato), 17, 206, 371.
Tassoni (Alessandro), 208 n., 520.
Telesio (Antonio), zio di Bernardino, 197, 200 n., 514, 520, 522.
Telesio (Bernardino), 30, 44, 73, 164, 165, 193-231, 256, 300, 340, 364, 366, 367, 383, 399, 480, 507-522.

Telesio (Giovanni), padre di Bernardino, 196, 518.
Telesio (Luigi), 200 n., 510, 513, 514, 516.
Telesio (Nicola), 522.
Telesio (Paolo), fratello di Bernardino, 196, 522.
Telesio (Prospero), figlio di Bernardino, 196, 205.
Telesio (Tommaso), fratello di Bernardino, 196-197, 204, 520, 522.
Telesio (Valerio), fratello di Bernardino, 196, 522.
Terenzio, 353.
Thuasne (Louis), 73 n., 164 n.
Tifi, 364.
Tiziano, 67, 487.
Tocco (Felice), 282, 288 n., 291-292 n., 294 n., 295 n., 313-330, 511, 518.
Tolomeo (Claudio), 239, 246, 339, 349, 366, 491.
Tolomeo I re d'Egitto, 95.
Tommaso d'Aquino (San), 5, 20, 21, 30, 31, 181, 183.
Toniale (Gian Iacopo), 512.
Toppi (Niccolò), 355 n.
Traversari (Ambrogio), 90, 156.
Trendelenburg (Friedrich Adolf), 360.
Trento (Concilio di), 249.
Trofonio, 95.
Troilo (Erminio), 514, 520.
Tucidide, 197 n.

Urbano VIII papa [Maffeo Barberini], 246, 253, 371.

Vaccalluzzo (Nunzio), 247 n.
Valentini (Roberto), 46.
Valerio Massimo, 95.
Valesius: v. Vallés (Francisco).
Valla (Lorenzo), 17, 30, 32, 59 n., 71 n., 157, 176, 403, 419.
Vallés (Francisco) [Valesius], 340.
Vanini (Giulio Cesare), 46.
Varrone, 94.
Vasari (Giorgio), 127 n., 458.
Venturi (Lionello), 146 n.
Vespasiano da Bisticci, 90, 91 n.
Vespucci (Amerigo), 364.
Vettori (Francesco), 6.
Vico (Giambattista), 10, 66, 81, 84, 142, 164, 165, 167, 170, 221, 222, 301, 339, 354, 373, 385, 386, 387, 487.
Villarosa (Carlo Antonio De Rosa dei marchesi di), 514.
Virgilio, 5, 24, 347, 366, 432.
Viviani (Vincenzo), 236 nn., 237-238, 239 n., 242, 243-244.
Voigt (Georg), 90 n.
Vorländer (Karl), 317.

Welser (Markus), 246.
Windelband (Wilhelm), 360.

Zabughin (Vladimiro), 33 n.
Zeno (Apostolo), 91 n.
Zenone, 94.
Zeusi, pittore, 107.
Zippel (Giuseppe), 91 n.
Zumbini (Bonaventura), 432 n.

INDICE GENERALE

Dedica Pag. VII

Avvertenza IX

Nota bibliografica XI

PARTE PRIMA

I. Umanesimo e incunabuli I

1. Il valore storico degli incunabuli come monumenti dell'Umanesimo. – 2. Significato dell'Umanesimo. – 3. Carattere cristiano o pagano dell'Umanesimo. – 4. Effetti dell'Umanesimo comprovanti il suo significato storico. – 5. Il difetto e l'aspirazione dell'Umanesimo.

II. Il carattere del Rinascimento 15

1. Differenza tra Umanesimo e Rinascimento. – 2. Il concetto del Medio Evo. – 3. La poetica medievale. – 4. Il Comune, la Signoria e il nuovo Stato come opera d'arte. – 5. Il carattere estetico generale di tutto l' Umanesimo. Il significato del momento artistico nella realtà dello spirito. – 6. Analisi del carattere estetico della filosofia, della religione e della politica degli umanisti. – 7. L' Umanesimo non è pagano, ma cristiano. – 8. Cultura e fiacchezza militare degli italiani del Rinascimento. – 9. Umanesimo e Riforma. – 10. Dall' Umanesimo al naturalismo del Rinascimento.

III. Il concetto dell'uomo nel Rinascimento 47

1. La conquista del concetto dell'uomo nel Rinascimento. – 2. L' immortalità dell'anima e il premio della virtù in un sonetto del Campanella e nella filosofia del Rinascimento. – 3. La celebrazione dell'uomo nel Campanella e in Galileo. – 4. La nobiltà dell'uomo nella Bibbia e in Dante. Versi di Ovidio cari agli scrittori del Rinascimento, e pensieri di Cicerone. – 5. Il *De hominis dignitate* (1486) e l'*Heptaplus*

(1489) di Pico. – 6. Il concetto dell'uomo nell'*Assioco* ps.-platonico e nel Ficino. – 7. G. B. Gelli, G. Bruno, C. Cremonini. – 8. Discussioni umanistiche sulla nobiltà. La volontà umana e la fortuna in L. B. Alberti, nel Machiavelli e nel Guicciardini. – 9. Giannozzo Manetti e il suo *De dignitate et excellentia hominis* (1448). Partizione del trattato e sua polemica contro il pessimismo ascetico. – 10. Le prerogative dell'uomo secondo il Manetti.

IV. Leonardo *Pag.* 115

1. In che senso Leonardo non fu un filosofo. – 2. In che senso si può parlare d'una sua filosofia. Il suo atteggiamento spirituale e il suo concetto della scienza. – 3. Il suo concetto dell'esperienza, e sue idee platoniche. – 4. L'apriorità della natura e del sapere secondo Leonardo. Suo platonismo. – 5. Altri elementi platonici: teoria dell'amore, del piacere, dell'anima, del conoscere come fare, della finalità. – 6. Il naturalismo di Leonardo, e il suo concetto della matematica. – 7. Potere creativo dello spirito umano.

V. La filosofia a Firenze nell'età medicea 151

1. I due periodi dell'età medicea, e carattere creativo del primo. – 2. La cultura e la vita spirituale di Firenze nel primo periodo e l'origine dell'Accademia platonica. – 3. Significato e importanza storica della scuola di M. Ficino. – 4. Influsso su Leonardo. – 5. Machiavelli e Galilei.

VI. Bernardino Telesio 173

1. Residui medievali nel Rinascimento. – 2. Contrasto della filosofia greca con la dottrina cristiana nel Medio Evo. – 3. Filologia e letteratura nell' Umanesimo. – 4. La nuova filosofia e la polemica contro Aristotele. – 5. Vita, carattere, scritti di B. Telesio. – 6. Filosofia di Telesio. – 7. Limiti del naturalismo telesiano.

VII. Galileo Galilei 233

1. Nascita e primi studi di Galileo. – 2. Galileo studente nell' Università di Pisa; e suoi studi matematici. – 3. Lettore di matematica a Pisa, e poi a Padova. Ricerche, scritti, invenzione del

cannocchiale. - 4. La scoperta dei satelliti di Giove e Cesare Cremonini. - 5. Galileo a Firenze. Le fasi di Venere, le macchie solari e la dottrina copernicana. - 6. L'ipotesi di Copernico e la Bibbia: i rapporti tra scienza e fede. - 7. Il problema della scienza in Galileo, e le difficoltà del Bellarmino. - 8. I due processi del S. Uffizio. - 9. La condanna, e le sue conseguenze. Dopo la condanna. - 10. Galileo pensatore e scrittore.

VIII. Giordano Bruno *Pag.* 259

1. Il misticismo del Bruno. - 2. Il valore pratico delle religioni. - 3. Bruno e la Riforma. - 4. La genuflessione di Venezia. - 5. La resistenza di Roma. - 6. La religione di Bruno. - 7. Il significato della morte. - 8. L'eroismo e l'eredità morale.

IX. Le fasi della filosofia bruniana 311

1. Il metodo del Tocco nella storia della filosofia. - 2. Il difetto di questo metodo e la sua interpretazione della filosofia di Bruno. - 3. Religione e filosofia in Bruno. - 4. Le tre fasi del pensiero bruniano, secondo il Tocco. - 5. Osservazioni del prof. Mondolfo. - 6. Anima del mondo e anima individuale. - 7. Chiarimenti. - 8. La monadologia bruniana.

X. *Veritas filia temporis* 331

1-2. Il concetto del progresso in un luogo della *Cena de le Ceneri*. - 3. Importanza storica di questo luogo. - 4. Campanella. - 5. Bacone. - 6. Galileo e Mario Guiducci. - 7. Cartesio, Malebranche. - 8. Arnauld, Pascal, Fontenelle e gli scrittori italiani del Cinquecento.

XI. Tommaso Campanella 357

1. La fortuna del Campanella. - 2. Il suo sentimento dell'avvenire. - 3. Coscienza nazionale del Campanella. - 4. Carattere peculiare della filosofia del Campanella, e suo significato storico. - 5. Il contrasto del Galilei e degli altri pensatori contemporanei col Campanella. - 6. Suo alto concetto del potere dell'uomo, o del pensiero. - 7. Coscienza che ne ricava della propria personale potenza. - 8. Origine della sua filosofia. - 9. La «Natura» del

Rinascimento e di Campanella. - 10. Spiritualità di questa Natura. - 11. Etica. - 12. Politica e religione. - 13. Personalità di T. Campanella.

PARTE SECONDA

I. Francesco d'Assisi e il Rinascimento Pag. 395

II. La filosofia del Petrarca 401

III. Il pensiero politico del Petrarca 421

IV. Il pensiero di Leonardo 441

V. Leonardo filosofo 463

VI. La filosofia di Galileo 469

Appendice 493

I. Documenti per la storia del concetto dell'uomo nel Rinascimento: I. *Il concetto della virtù in G. Pontano.* - II. *Il concetto dell'uomo in C. Cremonini.* - III. *Il concetto della fortuna in G. Pontano.*

II. Bibliografia telesiana: I. *Scritti di B. Telesio.* - II. *Scritti su B. Telesio.*

Indice dei manoscritti e delle edizioni rare 525

Indice dei nomi 527

OPERE COMPLETE

DI

GIOVANNI GENTILE

OPERE SISTEMATICHE

I-II. *Sommario di pedagogia.* Vol. I: *Pedagogia generale*; vol. II: *Didattica.*

III. *Teoria generale dello spirito come atto puro.*

IV. *I fondamenti della filosofia del diritto.*

V-VI. *Sistema di logica come teoria del conoscere* (voll. 2).

VII. *La riforma dell'educazione.*

VIII. *La filosofia dell'arte.*

IX. *Genesi e struttura della società.*

OPERE STORICHE

X. *Storia della filosofia* (dalle origini a Platone: inedita).

XI. *Storia della filosofia italiana* (fino a Lorenzo Valla).

XII. *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano.*

XIII. *Studi su Dante.*

XIV. *Il pensiero italiano del Rinascimento.*

XV. *Studi sul Rinascimento.*

XVI. *Studi vichiani.*

XVII. *L'eredità di Vittorio Alfieri.*

XVIII-XIX. *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi* (voll. 2).

XX-XXI. *Albori della nuova Italia* (voll. 2).

XXII. *Vincenzo Cuoco.*

XXIII. *Gino Capponi e la cultura toscana del secolo XIX.*

XXIV. *Manzoni e Leopardi.*

XXV. *Rosmini e Gioberti.*

XXVI. *I profeti del Risorgimento italiano.*

XXVII. *La riforma della dialettica hegeliana.*

XXVIII. *La filosofia di Marx.*

XXIX. *Bertrando Spaventa.*

XXX. *Il tramonto della cultura siciliana.*

XXXI-XXXIV. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (voll. 4).

XXXV. *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia.*

OPERE VARIE

XXXVI. *Introduzione alla filosofia.*

XXXVII. *Discorsi di religione.*

XXXVIII. *Difesa della filosofia.*

XXXIX. *Educazione e scuola laica.*

XL. *La nuova scuola media.*

XLI. *La riforma della scuola in Italia.*

XLII. *Preliminari allo studio del fanciullo.*

XLIII. *Guerra e fede.*

XLIV. *Dopo la vittoria.*

XLV-XLVI. *Politica e cultura* (voll. 2).

FRAMMENTI

XLVII-XLVIII. *Frammenti di estetica e di teoria della storia* (voll. 2).

XLIX-L. *Frammenti di critica e storia letteraria* (voll. 2).

LI-LII. *Frammenti di filosofia* (voll. 2).

LIII-LV. *Frammenti di storia della filosofia* (voll. 3).

EPISTOLARIO

I-II. *Carteggio Gentile-Jaja* (voll. 2).

III. *Carteggio Gentile-Maturi.*

IV e sgg. *Carteggi vari.*

GIOVANNI GENTILE

OPERE

XIV

SANSONI - FIRENZE